الأخلاق

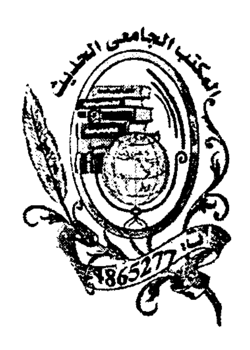
بين الفكرين الأسلامي الغربي

دراسة مقارنة

الدكتور

خالد حربي

2010م



رقم الإيداع : 13401 /2009
الترقيم الدولي : 9- 061 – 438 - 977

بسم الله الرحمن الرحيم

" وإنك لعلى خلق عظيم "

(القلم : 4)

قال رسول الله ﷺ :

" إن احبكم الى الله واقربكم منى منزلة يوم القيامة احاسنكم أخلاقاً الموطأون أكنافا الذين يألفون ويؤلفون ، وأن أبغضكم الى وابعدكم منى منزلاً يوم القيامة الثرثارون المتشدقون المتفيهقون " . قيل يا رسول الله : هؤلاء الثرثارون والمتشدقون ، فمن هم المتفيهقون ؟ قال " المتكبرون " .

(حديث صحيح رواه الشيخان)



مقدمـــة



ليس من الشك فى أن كثيرا من المفكرين والكتاب المسلمين يتوجسون خيفة من الإقدام على حل المشكلات والقضايا المعاصرة حلا إسلامياً وذلك بمقتضى النص القرآنى والسنة المحمدية وإجماع علماء الأمة. وربما يرجع السبب فى تقاعس عرض الحلول الإسلامية فى القضايا والمشكلات المعاصرة التى تهم جموع المسلمين الى الخوف من اتهام المفكرين والعلماء بالجمود أو الرجعية أو عدم استخدام الأسلوب العلمي فى حل القضايا المعاصرة .

لكن علينا أن نواجه المفاهيم الغربية والنظم الحياتية الأوروبية لنبين أن هناك خلافاً أساسياً بين النظامين الإسلامي والغربى . أو بمعنى أكثر تحديدا ووضوحاً هناك خلافاً جوهرياً فى العلوم الحياتية مثل الأخلاق والتربية والاقتصاد والتشريع وعلم النفس من حيث اختلاف منهج هذه العلوم عند الغربيين ومنهجها عند علماء المسلمين . ففلسفة الأخلاق مثلاً تختلف فى أساسها وغايتها ووسائلها ونظرتها الى الحياة والمجتمع عن فلسفات الأخلاق فى الأنظمة والفلسفات الغربية ، وإن كان هناك نوع من الأتفاق فى الفروع أو الجزئيات ، إلا أن الأصول والجواهر جد متباينة [1] .

وإذا توقفنا عند أحد المذاهب الأخلاقية فى الفكر الغربى ، وليكن مذهب اللذة الأخلاقى مثلاً ، وجدنا مفهومه الغربى يختلف تماماً عن مفهومه الإسلامي .

ينقسم مذهب اللذة الأخلاقى فى الفكر الغربى الى نوعين [2] :

(أ) مذهب اللذة الأناني الذى يرى أن على الفرد أن يبحث عن أقصى قدر من اللذة لنفسه وأن يبعد ما أمكنه عن الألم .

---

[1] حسن الشرقاوي ، الأخلاق الإسلامية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 1999 ، ص 5 - 6 .

[2] وليام ليلي . مقدمة فى علم الاخلاق ، ترجمة د. على عبد المعطي محمد ، دار المعرفة الجامعية . الاسكندرية 2000 ، ص 298 .

(ب) مذهب اللذة العام وهو ما يعرف بمذهب المنفعة .

أما المبادئ الإسلامية فى الأخلاق فتختلف اختلافا جذرياً عن مبادئ اللذة ، وغيرها من مبادئ الأخلاق الغربية ، والأديان السماوية عموماً تنظر الى الحياة الدنيا على أنها بمثابة اختيار يجنى الإنسان نتائجه فى الحياة الأخرى ، مكان اللذة الحقيقية الدائمة الخالدة . والإسلام يعمل دائماً على تحقيق النمو الأخلاقى للفرد المسلم ، لأن حسن الخلق زينة الإنسان فى الدنيا ، وطريقه الى الجنة فى الآخرة . وتعد الأخلاق الحسنة من عوامل النهوض والأمن والاستقرار الاجتماعي ، وسوء الخلق من أسباب تفكك المجتمع وانهيار الدول وسقوط الحضارات .

إن الإسلام دين الفطرة السليمة ، والعقول الرشيدة والنفوس المستقيمة التى تتبع منهج أخلاقى إسلامي واضح المعالم يتميز بالفطرية ، والكمال ، والثبات ، والصدق ، والشمول ، والعمومية . وقد أرسى هذا المنهج الأخلاقى الإسلامى قيم وقواعد أخلاقية متباينة تهدف الى خير الإنسان فى الدنيا وسعادته فى الآخرة . أما معظم المذاهب الأخلاقية الغربية الوضعية فإنها تهدف الى (محاولة) إسعاد الإنسان فى الدنيا ، ونيل أكبر قدر من السعادة واللذة الدنيوية .

وترتبط الأخلاق الإسلامية بالدين ، وتنبع من القرآن والسنة وبالتالى فإن تقييمها والحكم عليها يرتبط بالحلال والحرام ... فعقوق الوالدين مثلا فعل غير أخلاقى فى كل المذاهب والملل ، ولكنه أيضاً " حرام " فى الشريعة الإسلامية ... وكذلك السرقة ، والسُكر ، والزنا ، والسب ، والظلم ، والأذى ، والاستغلال .. الخ فمثل هذه المسائل وغيرها التى يدرسها علم الأخلاق تدخل ضمن دائرة " الحرام " فى الإسلام ، وتندرج تحت الصواب والخطأ - أو على أحسن تقدير - " الواجب " فى معظم مذاهب الأخلاق الغربية الوضعية ، والتى ترتبط فى أغلب الأحيان بواقع معين ، وحالات نسبية فى مقابل صفة الإطلاق التى تمتاز بها الأخلاق الإسلامية.

من هنا جاءت هذه الدراسة لتحاول الإجابة على فرضية رئيسة واحدة تدور حولها ، وهى :

ما مدى ارتباط كل من النموذج الأخلاقى الإسلامي ، والنموذج الأخلاقى الغربى بمبدأ " الحلال والحرام " . ومبدأ الصواب والخطأ " ؟

ذلك ما ستحاول هذه الدراسة الإجابة عنه .

والله المستعان

الباب الأول

الأخلاق فى الفكر الإسلامي

الفصل الأول

الأخلاق فى القرآن والسنة

الإسلام دين الفطرة السليمة ، و العقول الرشيدة و النفوس المستقيمة التى تتبع منهج أخلاقى إسلامى واضح المعالم يتميز بالفطرية ، و الكمال ، و الثبات ، و الصدق ، و الشمول ، و العمومية . و قد أرسى هذا المنهج الأخلاقى الإسلامى قيم و قواعد أخلاقية متينة تهدف إلى خير الإنسان فى الدنيا و سعادته فى الآخرة .

و لذلك فأن التنديد بأخلاقيات الجاهلية قد بدأ منذ اللحظة الأولى ، مع التنديد بفساد تصوراتهم الاعتقادية ، و استمر معه حتى النهاية .. و فى ذلك دلالة معينة لا ينبغي أن تغيب عن أذهاننا ، و هي أهمية العنصر الأخلاقى فى هذا الدين ، و ارتباط التصور الاعتقادى بالسلوك الأخلاقى فى شتى مناحى الحياة . فالأخلاق ليست شيئاً ثانوياً فى هذا الدين ، و ليست كذلك محصورة فى نطاق معين من نطاقات السلوك البشرى . و إنما هى ركيزة من ركائزه ، كما أنها شاملة للسلوك البشرى كله . و يندد القرآن بأخلاقيات الجاهلية منذ السورة الأولي ، سورة العلق ، بل يندد بها قبل أن يتحدث عن الفساد العقيدى ذاته ، و كأنه ينبهنا بذلك إلى أن الفساد العقيدى ليس فساداً " نظرياً " و لا فساداً فى " التصور " المكنون فى داخل الضمير فحسب . بل أن له أثاراً سلوكية عملية يعرف بها و يتميز . " كلا إن الإنسان ليطغي أن رآه استغنى "(1) . و الطغيان "خلق" .. خلق جاهلي ينشأ من فساد عقيدى تصورى : " أن رآه استغنى " فحين يتصور الإنسان - بالوهم - أنه قد استغنى بما فى يده من المال و البنين و السلطان الممدود فى الأرض ، فإنه يطغي و يتجبر(2) .

و إذا كان الإسلام قد قلب تماماً ما كان عليه العرب فى جاهليتهم من العقائد ، لأنه وجدها كلها باطلة و ضالة عن الحق، فإنه لم يفعل ذلك فى ناحية الأخلاق ، و كان هذا أمراً طبيعياً . أنه لم يجئ

---

(1) سورة العلق ، الآيات 6 ، 7

(2) محمد قطب ، دراسات قرآنية ، دار الشروق ، الطبعة السادسة 1411 هـ - 1991 م ، ص 130 .

ليهدم كل شئ فى ناحية الأخلاق و خلق غيره و إن كان صالحاً للبقاء .

و لذلك نراه يستبقي ما وجده خيراً من الأخلاق التى درج عليها العرب فى حياتهم ، و أخذوا أنفسهم بها ، فأمر بها و حث عليها ، و وعد من يسير عليها حسن العاقبة و خير الجزاء فى الدنيا و الآخرة . و لم يطرح فى ناحية العادات و التقاليد و الأخلاق ، إلا ما كان منها سيئاً و قبيحاً تنفر منه الطباع السليمة ، و لا تقوم عليه حياة الأمة التى تحرص على أن تأخذ مكانها الجدير بها ، و على أن تكون مثلاً أعلى لغيرها(1) .

و من أجل ذلك كان العرب على استعداد كبير لقبول ما جاء به القرآن من هداية و إرشاد و أخلاق بها صلاح الفرد و المجتمع فى الدنيا و الآخرة ، و ذلك بعد أن استقر الإيمان بالله و دار الجزاء فى قلوبهم، فكان الواحد منهم ربما سمع الآية أو الآيتين من القرآن فيكتفي بما سمع و يعمل به . لأن الإسلام أزال ما كان على عقله و قلبه من غطاء ، و كشف له عن فطرته السليمة التى فيها استعداد لقبول الحق و العمل بالخير . فهذا صعصعة بن معاوية ، كما يروى الإمام أحمد و غيره ، أتى الرسول (صلى الله عليه و سلم) فقرأ عليه من سورة الزلزلة قوله تعالى :- " فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره و من يعمل مثقال ذرة شراً يره "(2). حسبى . لا أبالى أن أسمع غيرها(3) .

فالإسلام يعمل دائماً على تحقيق النمو الأخلاقى للفرد المسلم ، لأن حسن الخلق زينة الإنسان و هي التى تجعله محبوباً فى المجتمع و لدخوله فى الآخرة . كذلك فإن الأخلاق الحسنة من عوامل النهوض و الأمن و الاستقرار الاجتماعى ، و سوء الأخلاق من أسباب تفكك المجتمع و انهيار الدولة و سقوط الحضارات .وعلم الأخلاق باختصار هو علم الخير و الشر .

---

(1) محمد يوسف موسى ، الأخلاق فى الإسلام ، مؤسسة المطبوعات الحديثة (د.ت) ، ص 21

(2) سورة الزلزلة ، الآيات 7 ، 8 .

(3) محمد يوسف موسى ، " المرجع السابق " ص 22 .

و التربية الخلقية هى التى تحقق الروح الخيرة ،لأن هدفها الأول بناء إنسان خير يكف شره و جرمه عن الناس و يعمل باستمرار لخير نفسه و خير أمته(1) .

و ينبغى قبل الدخول فى تفصيل القول فى الأخلاق التى أمر بها القرآن و سنة رسول الله (صلى الله عليه و سلم) أن نشير إلى أمرين يجب أن ينظر إليهما كل من يبحث الأخلاق فى الإسلام ، و هما(2) :

الأول : أن الإسلام منذ أول ظهوره قد استحدث باعثاً آخر يجب أن يكون هو الدافع إلى مكارم الأخلاق غير ما كان عليه الأمر عند العرب قبله . فقد كان العرب قبل الإسلام ، فى الغالب من أمرهم . يفعلون الخير اتقاء للذم ، و طلباً للثناء ، و حفاظاً على الحسب و المجد ، و طلباً لحسن الأحدوثة و الذكر . فحاتم الطائى مثلاً يؤكد كرمه و يقول : " أخاف مذمات الأحاديث من بعدى " . و لكن الإسلام نظر إلى الباعث على الأخلاق نظرة أخري ، و ذلك حين ألغي التفاخر بالأجداد و الأحساب ، و جعل مناط الفضل التدين و عمل الخير لأنه خير ابتغاء وجه الله و رضاه ، و ذلك ظاهر فى كثير من الآيات و منها قوله تعالي : " إن أكرمكم عند الله أتقاكم "(3) . و قوله فى تفضل أبى بكر على من أساء إليه : " و ما لأحد عنده من نعمة تجزى . إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى . و لسوف يرضي"(4) .

الثاني : أن بعض ما يحسب على العرب من الرذائل و الأخلاق و العادات السيئة لم يكن إلا مبالغة و إفراطاً فى الخير بزعمهم ، أو نشأ عن سوء تقدير لمعنى الخير فى رأيهم . فالإسراف فى العطاء مثلاً . ليس إلا مبالغة و غلواً فى الكرم . ووأد البنات ليس إلا ذهاباً إلى أقصى الحدود فى

---

(1) مقداد يلجن ، أهداف التربية الإسلامية و غايتها ، دار الهدى للنشر و التوزيع ، الطبعة الثانية ، الرياض 1409 هـ - 1989 م ، ص 77 .
(2) محمد يوسف موسى ، الأخلاق فى الإسلام ، ص 26 و بعدها .
(3) سورة الحجرات ، آية رقم 13 .
(4) سورة الفجر ، آيات 19 ، 20 ، 21 .

الغيرة على العرض ، و التهور الذى كان من طباع الكثير منهم ليس إلا إفراطاً فى الشجاعة ، و قتل الأبرياء أحياناً ما هو إلا غلو فى الأخذ بالثأر و تقدير الحسب و الاعتداد به . و هكذا الأمر فى عادات سيئة أخرى . فكان من الإسلام أن أخذ هذه النفوس المملوءة بحب الفضيلة إلى درجة الإفراط فيها ، و إلى الاعتدال و التوسط فى الأمر ، و كان من اليسير على العرب - و حالهم كما وصفنا - أن يتقبلوا ما جاء من أخلاق بقبول حسن . فإن النزول عن الإفراط فى الكرم مثلاً إلى الاعتدال أيسر على النفس من الصعود من البخل إلى الجود باعتدال . و هكذا الأمر فى الشجاعة و الغيرة على العرض و غيره من العادات و التقاليد و الأخلاق الأخرى .

و قد اهتم الإسلام و أعلى من قيمة الإنسان صاحب الفعل الأخلاقى حيث أفاضت آيات كثيرة فى تقدير و عزة الله له ، كما فى قوله تعالى : " **و إذا قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة** "(1) . فالإنسان خليفة الله فى الأرض . و كفى به ذلك كرماً ، و قدراً . و عزة.

و يأتي وصف القرآن للإنسان الكامل فى مقابل تصوير الفلاسفة و المفكرين له . حيث يقول الله عز وجل " **و قضي ربك الا تعبدوا إلا إياه و بالوالدين احسانا ، إما يبلغن عندك الكبر احدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف و لا تنهرهما و قل لهما قولاً كريما و اخفض لهما جناح الذل من الرحمة و قل رب ارحمهما كما ربايانى صغيرا** "(2) .

فهذه الآية توضح أن الإيمان بتوحيد الله جل وعلى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالإيمان بمبادئ الأخلاق الرشيدة ، و التى تظهرها الآية فى حسن معاملة الوالدين .

لقد حث الإسلام على مكارم الأخلاق و دعا الناس إلى الفضيلة و الخير . بل أن الأديان السماوية كلها كانت دعوة هادفة إلى تحرير

---

(1) سورة البقرة أيه 30 .
(2) سورة الاسراء ، أيه 23 .

الإنسان من العقائد السابقة و إرشاده إلى الفضائل . فالخلق الكريم و الاستقامة و الفضيلة أساس من أسس السعادة ، و هدف من أهداف الرسالات السماوية . قال رسول الله (صلى الله عليه و سلم) : " أن أحبكم إلى و إقربكم منى منزلاً يوم القيامة أحاسنكم أخلاقاً الموطاون اكتافاً الذين يألفون و يؤلفون ، و أن أبغضكم إلى و أبعدكم منى منزلاً يوم القيامة الثرثارون المتشدقون المتفيهقون " . قيل يا رسول الله هؤلاء الثرثارون المتشدقون فمن هم المتفيهقون ؟ قال : "المتكبرون"(1).

لقد تربى المؤمنون الأولون على أخلاق الإسلام فكانت قلوبهم نظيفة و أيديهم طاهرة و وجوههم مشرقة بنور الإيمان فلما فتحت لهم البلاد و خضعت لهم العباد لم يأخذهم الغرور ، و لم تلههم الدنيا عن الآخرة ، و لم يخرجوا عن الله ، بل حفظوا الامانة و أحسنوا القيادة و سهروا لمصلحة الرعية و كانوا نجوماً ساطعة فى تاريخ البشرية .. و كل ذلك يرجع إلى أن الإسلام جاء رسالة سمحة تدعوا إلى مكارم الأخلاق و تحث على الفضيلة و الخير و تنهى عن الأثم و الشر ، قال تعالى : **" إن الله يامر بالعدل و الإحسان و إيتاء ذى القربى و ينهى عن الفحشاء و المنكر و البغى يعظكم لعلكم تذكرون "** (2) . فلقد أتم الإسلام رسالات السماء و دعم القيم و حث على التحلى بمكارم الأخلاق . و تميز القرآن بأنه روح و حياة أحيا العرب من موات الجاهلية و أخرجهم من الظلمات إلى النور و جمع شملهم و وحد كلمتهم فصاروا خير أمة أخرجت للناس(3). قال تعالى : **" قد جاءكم من الله نور و كتاب مبين ، يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام و يخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه و يهديهم إلى صراط مستقيم "** (4)

والقرآن الكريم بصفة عامة هو المعجزة التى ليس لها سابقة و لا لاحقة فى تاريخ الحياة الروحية الإنسانية ، إنه نور يهدي الإنسان سواء السبيل متنقلاً به من الظلمات إلى نور الهداية الربانية بما شرعه له من قيم روحية خالصة ترسم له أصول عقيدة إلهية رفيعة وعبادات

---

(1) الحديث رواه البخارى و المسلم فى صحيحهما

(2) سورة النحل ، آية 90 .

(3) راجع ، عبد الله شحاته ، الدعوة الإسلامية و الاعلام الدينى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986 ، ص 179 - 182 .

(4) سورة المائدة ، الأيات 15 ، 16 .

وفضائل تطهر نفسه، و قيم عقلية تخلصه من السحر و الكهانة و الخرافة . و تعده للعلم و المعرفة ، و قيم اجتماعية تدفعه للعدالة و المساواة ، و قيم إنسانية تكفل للإنسان كرامته و حريته(1) .

والإسلام يجعل حسن الخلق فى قمة الأهداف التى ينبغى أن يتنافس فيها الأفراد ، و يجعل حسن الخلق لذاته درجة دينية ترفع قدر صاحبها عند الله ، بل يستشف من كثير من الأحاديث النبوية أن الحرص على حسن الخلق أفضل عند الله من الأنهماك فى العبادات الروحية دون الاهتمام بحسن الخلق . و من قبيل ذلك قوله (صلى الله عليه و سلم) : " إن العبد ليبلغ بحسن خلقه عظيم درجات الآخرة و شرف المنازل و أنه لضعيف العبادة ، و إنه ليبلغ بسوء خلقه أسفل درجة فى جهنم"(2).

وحيث كان حسن الخلق فى هذا المفهوم منصباً على الصلة بالناس ، فإن رأى الناس فى الشخص هو الحكم على خلقه ، و هذا ليس استنتاجاً ، و إنما هو مفهوم الإسلام ، حيث ورد فى الأحاديث النبوية ما يتضمن أن الرأى العام للناس فى حكمهم على الشخص يمثل الوضع الدينى لهذا الشخص عند الله ، و من ذلك ما ورد من أن النبى (صلى الله عليه و سلم) كان ذات يوم جالساً مع أصحابه ، فمرت جنازة أثنى الحاضرون على صاحبها خيراً ، فقال النبى (صلى الله عليه و سلم) و جبت ، و سكت ، ثم مرت جنازة أخرى فقال الحاضرون عن صاحبها شراً . فقال النبى (صلى الله عليه و سلم) وجبت ، فسأله أصحابه عن معنى قوله وجبت فى الحالتين المختلفتين ، فقال : " أما الأول فأثنيتم عليه خيراً فوجبت له الجنة . و أما الثانى فقلتم عنه شراً فوجبت له النار "(3) .

و معنى هذا أن رضا الناس عن شخص دليل على حسن خلقه . و هذا يرضى الله ، و سخطهم عليه دليل على سوء خلقه ، و هذا يغضب الله . و من هذا يتبين أن ما يشيع بين عامة الناس من أن رضا الله من رضا

---

(1) شوقي ضيف ، وحدة التراث ، مجلة فصول ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1980 ، العدد الأول ص 9.
(2) رواه أبو داود فى سننه .
(3) رواه الترمذى فى سننه .

الناس إنما هو حكم نابع من الدين(1)

إن روح القرآن هي الروح الأخلاقية التي ترسم للإنسان طريق الخير في الحياة و تدفعه إلى السير فيه و تعمل لإبعاده عن الشر . و ذلك على أساس أن الأخلاق علم الخير و الشر حيث إنه يبصر بالخير و تدفع الإنسان إلى الإلتزام به و يبصر بالشر و يزجر عنه . و لهذا تري الإسلام أنه ما من خير إلا و دعاء إليه ، و ما من شر إلا و نهي عنه . و تجد أن كل ما هو ضار في حياة الفرد أو المجتمع سواء كان ضاراً بنفسه أو كان سبباً إلى الضرر أو ما يترتب عليه في المستقبل فهو محرم في الشريعة ، و ما من فعل يؤدي إلى الخير إن عاجلاً أو آجلاً فهو ممدوح قد حض عليه الإسلام ، ثم إنك تجد أن غاية الشريعة تتفق تماماً مع غاية الأخلاق ، إذ إن غاية الأخلاق تحقيق السعادة عن طريق دفع الناس إلى الخيرات و ردعهم عن الشرور . و كذلك الإسلام جاء ليبين للناس الطريق المستقيم أو الطريق الخير ، و ليبين لهم الطريق الضال أو الشر .

فالإسلام يدعو إلى الاعتقاد بأن الله مصدر كل شئ في الكون(2) . و كما خلق الله تعالى الإنسان ، وضع له نظاماً يتبعه ، و طريقاً يسير عليه ، و شرح له أموراً من عدل و صدق ، و أمره باتباعها ، و جعل السعادة في الدنيا و الآخرة جزاء ، و نهي عن الرذائل من ظلم و كذب ، يقول تعالى : **" إن الله يامر بالعدل و الاحسان و ايتاء ذى القربى و ينهي عن الفحشاء و المنكر و البغى"**(3) .

و إذا نظرنا إلى حسن الخلق من الناحية الاجتماعية نجد أن الدعوة إليه تعنى الاسهام فى تكوين مجتمع فاضل . و هذا المعنى من الأهداف الجوهرية فى الإسلام . فإن الإسلام يهدف إلى تكوين أمة لا ينبغى أن تكتفى بحسن الخلق . و إنما يكون هدفها أن تكون مثلاً و نموذجاً أعلى

---

(1) عبد الحليم حفنى ، جوهر الإسلام ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1998 ، ص 145 .
(2) أحمد أمين الأخلاق ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة 1967 ، ص 136 .
(3) سورة النحل ، أية 90 .

بـين الأمـم ، أو حسب تعـبير القـرآن الكـريـم : " **كنـتـم خـير أمـة أخرجـت للناس** "(1)

هذا عن الأخلاق في القرآن الكريم . و إذا نظرنا إلى هـذه الأخـلاق في السـنة النبويـة(2) : وجـدنا أن أخـلاق الرسـول (صـلى الله عليـه و سـلم) مستقاه من الدين نابعة من أخلاقه ، فأصحاب الأخلاق الدينية هـم هؤلاء الـذين عرفـوا المعـاني في النصـوص الدينيـة و أدركـوا المضـمون الأخلاقـى للرسـالة المحمديـة ، و أعجبـوا بـأخلاق الرسـول (صـلى الله عليـه و سـلم) . فقد زوده الله برجاحة العقل و براعة العلم حتـى صرح كـثير مـن العلماء بأنه لو لم يكن للرسول (صلي الله عليه و سـلم) معجزة ، لكانـت أخلاقـه و صفاته تكفي في الدلالة على نبوته فهو الإنسان الكامل و المثل الأعلى للخلـق العظيم.

" ن و القلم و مـا يسطرون مـا أنـت بنعمـة ربـك بمجنـون و إن لـك لأجراً غير ممنون و إنك لعلـى خلـق عظـيم فستبصـر و يبصـرون بـأيكم المفتون إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله و هو أعلم بالمهتدين فلا تطع المكذبين ودوا لو تدهن فيدهنون و لا تطع كل حلاف مهين همـاز مشاء بنميم مناع للخير معتد أثيم عتل بعد ذلك زنيم"(3) .

فهنا إبراز واضح للعنصـر الأخلاقـى مـن الجانبين : جانـب الإيمـان و جانب الكفـر . فالرسـول (صـلى الله عليـه و سـلم) يقـال لـه : " **و إنـك لعلـى خلـق عظـيم** " . و قـد تكـون هـذه خصوصـية للرسـول (صـلي الله عليـه و سلم) من حيث الدرجة . أمـا مـن حيـث كونـه (صـلي الله عليـه و سـلم) على خلق ، فذلك من خصوصـيات الإيمـان التـى يبرزهـا السـياق القرآنـي في مواجهة " أخلاقيات " الكفر في الجانب الآخـر : " حـلاف مهـين ، همـاز مشـاء

(1) سورة آل عمران ، آيه 110 .
(2) سهير فضل الله أبو وافية ، الفلسفة الإنسانية فى الإسلام ، دار النهضة العربية ، القاهرة 1987 ، ص 106 .
(3) سورة القلم ، الآيات من 1 : 13 .

بنميم مناع للخير معتد أثيم عتل بعد ذلك زنيم " . و كأنما يقدم السياق القرآني مواجهة كاملة بين اخلاقيات الإيمان و أخلاقيات الكفر ، ممثلة في شخصين : شخص الرسول (صلي الله عليه و سلم) ممثلاً للإيمان ، و شخص الوليد بن المغيرة الذي نزلت فيه هذه الآيات ممثلاً للكفر ، احدهما في القمة من الأخلاق لأنه في القمة من الأيمان ، و الآخر في الحضيض من الأخلاق لأنه في الدرك الأسفل من الكفر .. و هذه المقابلة العقيدية لا تعرض من خلال تصور اعتقادى فحسب - على أهمية التصور الاعتقادى ذاته - و إنما تعرض في صورة سلوك خلقي في ذات الوقت و بتوسع ملحوظ في جانب الكفر ، الذي يركز عليه السياق(1) في مقابل وصف أخلاق الرسول (صلي الله عليه و سلم) في كلمات محدودة : " و أنك لعلى خلق عظيم " .

و لما سالت السيدة عائشة عن الرسول (صلى الله عليه و سلم) قالت : "كان خلقه القرآن"(2) . بمعني أنه كان المظهر العملى لما فى القرآن من معاني الكمال و الآداب ، فعن أبى هريرة قال : قال الرسول (صلى الله عليه و سلم) : " بعثت لأتتم مكارم الأخلاق "(3) أعلن مغزى رسالته ، فأبرز الغاية منها . و هى في المقام الأول ، غاية اخلاقية .

كذلك أدب الله نبينا بأحسن الآداب و نظم له مكارم الأخلاق فى ثلاث كلمات : " خذ العفو ، و أمر بالعرف و اعرض عن الجاهلين "(4) . ففي أخذه بالعفو صلة من قطعة و الصفح عمن ظلمه . و في الأمر بالمعروف تقوي الله و صون اللسان عن الكذب . و في الأعراض عن الجاهلين

---

(1) محمد قطب ، دراسات قرآنية ، مرجع سابق ، ص 132 .
(2) رواه مسلم فى صحيحه .
(3) رواه مسلم فى صحيحه .
(4) سورة الأعراف ، اية 199 .

تنزيه النفس عن مماراة السفيه(1) .

و من أخلاق الرسول (صلى الله عليه و سلم) التسامح(2) و هي فضيلة من أعظم الفضائل الخلقية ، لأنه (صلى الله عليه و سلم)لم يتسامح مع أتباعه فقط ، بل تسامح مع أهل الكتاب ، فكان يقبل دعوتهم . و يحسن استقبالهم . كما أكد على فضيلة المساواة ، ففي حجة الوداع قال : "أيها الناس من كنت أخذت له مالاً فهذا مالى فليأخذ منه ، و من كنت ضربت له ظهراً فهذا ظهري فليضربه ، أيها الناس كلكم لآدم و آدم من تراب لا فضل لعربى على أعجمى و لا لأعجمي على عربى إلا بالتقوى ".

و كان النبى (صلى الله عليه و سلم) القدوة الحسنة و المصلح الربانى الذى بلغ الرسالة و أدى الأمانة و ربى المؤمنين تربية ربانية فكانوا نماذج إنسانية مضيئة : قال تعالى : " **محمد رسول الله و الذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله و رضوانا سيماهم فى وجوههم من اثر السجود ذلك مثلهم فى التوراة و مثلهم فى الإنجيل كزرع اخرج شطاه فازره فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع ليغيظ به الكفار وعد الله الذين آمنوا و عملوا الصالحات منهم مغفرة و أجراً عظيماً** "(3) .

و كان الصحابة رضوان الله عليهم نجوماً هادية و أقماراً مضيئة . لقد حققوا معجزة الهداية حتى قالت مارية القبطية فى رسالتها إلى المقوقس : " إن هؤلاء المسلمين هم العقل الجديد و هم النور الجديد ، و نبيهم أطهر من السحابة البيضاء فى اليوم الصائف . و إذا رفعوا السيف رفعوه بقانون . و إذا وضعوا السيف وضعوه بقانون يفتحون البلاد بأخلاقهم قبل أن يفتحوها بسيوفهم . و إذا جاء وقت الصلاة . غسلوا

---

(1) محمد يوسف موسى ، الأخلاق فى الإسلام ، مرجع سابق ، ص 20 .
(2) أحمد شلبي ، مقارنة الأديان ، مكتبة النهضة المصرية ، ط الثامنة ، القاهرة 1984 ، جـ 3 ، ص 57 .
(3) سورة الفتح ، آيه 29 .

أطرافهم و اصطفوا فى محرابهم يناجون إلهاً سميعاً بصيراً مجيباً " (1)

مما سبق يتضح(2)أن الإسلام في التنظيم الأخلاقي في الحياة الإنسانية يعد روحياً و مادياً في آن واحد ، فهو روحي من حيث مراعاته حاجات الروح و متطلباتها ، و مادي من حيث مراعاته الطبيعة التى يعيش فيها الإنسان و متطلبات طبيعة تكوينه البيولوجي ، و من ثم كان مفهوم الأخلاق في نظر الإسلام عبارة عن المبادئ ، و القواعد المنظمة للسلوك الإنساني التى يحددها الوحي لتنظيم حياة الإنسان و تحديد علاقته بغيره على نحو يحقق الغاية من وجوده في هذا العالم على أكمل وجه . إذا أن الأخلاق هى نظام من العمل من أجل الحياة الخيرة و طريقة التعامل الإنساني مع الغير من حيث ما ينبغي أن يكون عليه هذا السلوك كسلوك إنساني خيّر تجاه الآخرين ، و ذلك بناء على ما وضع له خالقه من أهداف في هذه الحياة .

فلقد وضع الإسلام بمبادئه السمحة [3] نظاماً للتعاون والمواساة ، نظاماً لم يوجد من قبل ، ولا يمكن أن يستغنى عنه البشر فى أي عصر من العصور . فلكى تضمن البشرية السعادة والطمأنينة لابد من أن يعطف القوى على الضعيف ، ما دامت طبيعة الحياة والمجتمع الذى يعيش فيه بنو البشر قد اقتضت أن يتجاور القوى والغنى مع الضعيف والفقير ، ففى المجتمع تجد البعض يعيش فى رفاهية ، بينما يعيش البعض الآخر على الكفاف ، وتلك هى سنن الخليقة التى لا افتعال فيها ، إنما يتسرب الشقاء الى الناس عندما يعيشون متقاطعين لا يعرف كل منهم إلا نفسه ومطالبه فحسب . مع أن الله عز وجل خلط الناس بعضهم ببعض ، وجعل

---

(1) عبد الله شحاته ، الدعوة الإسلامية و الإعلام الدينى ، ص 182 .

(2) فايزة أنور شكري ، المذاهب الأخلاقية بين الإسلاميين و الغربيين دار المعرفة الجامعة 1998 ، ص 32 - 33 .

(3) انظر كتابى ، العولمة بين الفكرين الإسلامي والغربى " دراسة مقارنة " ، منشأة المعارف ، الإسكندرية 2003 ، ص 27 - 28.

هذا الاختلاط على اختلاف الأحوال اختيارا صعباً ليمحص الله به قلوبهم ، وإيمانهم بالقضاء والقدر ، وليجزى به الشاكر الصبور ، ويعاقب الجاحد الجزوع . وفى الإسلام شرائع محكمة لتحقيق هذه الأهداف النبيلة . من بينها تنشئة النفوس على فعل الخير وإسداء العون وصنع المعروف ، ونتائج هذه التنشئة السمحة لا يسعد بها الضعاف وحدهم ، بل يرتد أمانها وأطمئنانها على المجتمع بأسره ، بل وعلى الإنسانية كلها .

الفصل الثاني

الأخلاق عند المتكلمين

1- المعتزلة .

2- الأشاعرة .

الأخلاق عند المتكلمين

تتميز الأخلاق عند المتكلمين باصول إعتقادية و مبادئ أولية لم تظهر من قبل لدي أصحاب الأخلاق الدينية ، و قد كانت هذه الأصول عميقة و قوية ، فلهم أبحاث في مسائل أخلاقية هامة منها : حرية الإرادة ، و مسألة الخير و الشر و الحسن و القبح . فالإيمان لديهم هو الذي يحدد العمل و الإعتقاد هو الذي ينظم السلوك .

و يمكن تفصيل القول في هذه المسائل عند أكبر فرقتين كلاميتين في الإسلام ، و هما المعتزلة و الأشاعرة .

1- المعتزلة :-

المعتزلة(1) هم أول فرقة أسسوا قواعد الخلاف و جمعوا بين المنقول و المعقول ، و أقاموا سياجاً قوياً من البراهين العقلية و الحجج المنطقية للدفاع عن العقيدة في مواجهة المخالفين لها و المعترضين عليها . فالمعتزلة جماعة أقاموا مذهبهم على النظر العقلي ، و تأويل تعاليم الدين تأويلاً بالعقل . و الأصول التى هم عليها خمسة و هى :- " العدل ، و التوحيد ، و الوعد و الوعيد ، و المنزلة بين المنزلتين ، و الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر .

و العقل هو المحك و المعيار الأساسى فى كل الأمور عند المعتزلة ، فهم أهل العقل في الإسلام الذين فسروا به كل أمور الدين ، و كذلك الدنيا ، و من بينها الأخلاق موضوع بحثنا .

أجمعت المعتزلة على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم ، و أنهم المحدثون لها . و أن الإنسان لديه الاستطاعة على الفعل قبل أن يفعله ، فالاستطاعة قبل الفعل ، و هي قدرة عليه و على ضده ، موجبه للفعل . و أنها باقية فيهم ما أبقاها الله تعالى(2) . و أنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه . فالعبد قادر خالق لأفعاله خيرها و شرها مستحق على ما يفعله ثواباً و عقاباً في الدار الآخرة ، و الله تعالى منزه عن أن يضاف إليه شر و ظلم .

و تتصل مشكلة حرية الإرادة(3) عند المعتزلة بأصل العدل الذى

---

(1) راجع ، محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، دار المعرفة الجامعية 2000 . ص 235 و الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ص 434 .

(2) الخياط المعتزلى ، كتاب الانتصار ، و الرد على ابن الراوندى الملحد ، تحقيق نيبرج ، طبعة دار الكتب المصرية 1925 ، ص 79 .

(3) إبراهيم مدكور ، فى الفلسفة الإسلامية ، منهج و تطبيقه ، الجزء الثانى ، دار المعارف بمصر 1976 ، ص 102.

قالوا به . فلاحظوا أن عدالة الله تتنافى مع أن يكون مسئولاً عما يفعل ، أو أن يحاسب عما لا يريد ، ثم توسعوا في فكرة العدالة هذه ، و فصلوا القول فيها . و فرعوا عنها نظريتين كبيرتين ، هما " نظرية الصلاح و الأصلح " . و " نظرية الحسن و القبيح " فقرروا أولاً : أن الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة و غرض . و الفعل من غير غرض سفه و عبث ، و الحكيم إما أن ينتفع أو ينفع غيره . و لما تقدس الله تعالى عن الانتفاع ، تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره . فالعالم يسير إلى غاية ، و الله لا يريد الشر و لا يأمر به ، بل يريد الخير لعباده و للكون عامة .

و لا يستدل العقل على حسن الأفعال أو قبحها لمجرد العلم ، و إنما إذا نظر الإنسان فعلم حسن الحسن و قبح القبيح و عرف أنه مستحق الذم و العقاب على المعاصى و يستحق المدح و الثواب على الطاعات ، كان ذلك أقرب إلى أختيار الطاعة و اجتناب المعصية(1) .

فالمعتزلة تطبق منهجها العقلي في الأخلاق و تقول بتلازم الخير و الشر في طبيعة الأفعال(2) . و قد استبدل المعتزلة في وصف الأفعال بالخير و الشر لفظي الحسن و القبح لأنهما أدق في التعبير من الناحية الأخلاقية .

و لم يفسر المعتزلة الشر من وجهة النظر الأنطولوجية (الوجودية) كما فعل كل من هيرقليطس و سبينوزا ، و لكنهم على العكس فسروه من وجهة النظر الإنسانية من حيث إنهم فسروا الشر في ضوء مسئولية الإنسان فكان تفسيرهم أخلاقيا محضاً ، بل ليس بين النظريات التى عالجت مشكلة الشر الميتافيزيقى نظرية فسرته في ضوء الأخلاق من حيث إلحاقه بالموقف الإنساني كما فعل المعتزلة(3)

تذهب المعتزلة في مذهبهم الأخلاقى إلى الفصل بين المحسن و المسيئ

---

(1) القاضي عبد الجبار . المغنى فى ابواب التوحيد و العدل . تحقيق محمد مصطفي حلمي و أخرون ، طبعة القاهرة (د.ت) ، جـ 12 ، ص 257

(2) خليل أحمد خليل ، مستقبل الفلسفة العربية ، طبعة بيروت 1989 ، ص 302 .

(3) أحمد محمود صبحي ، الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامي ، ص 58 - 59 .

وبين حسن الوجه و قبيحة . فيحمدوا المحسن على إحسانه ، و يذموا المسيئ على إساءته ، و لا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه و قبيحه ، و لا في طول القامة و قصرها ، حيث لا يحسن منا أن نقول للطويل : لم طالت قامتك ، و لا للقصير : لم قصرت قامتك ؟ كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت ؟ و للكاذب لم كذبت ؟ فلولا أن أحدهما متعلق بنا و موجود من جهتنا بخلاف الآخر ، لما وجب هذا الفصل و لكان الحال في طول القامة و قصرها كالحال في الظلم و الكذب و قد عرف فساده(1) . و يرى المعتزلة أن الإنسان يستحق المدح و الذم على فعله من وجهين(2) ، أحدهما : أن يفعل الواجب لوجوبه في عقله و يفعل الحسن لحسنه في عقله . و الثانى : إلا يفعل القبيح لقبحه في عقله .

و لقد أعتبرت المعتزلة أن العدل(3) أنسب الصفات الإلهية تعبيراً عن اتجاه أخلاقى في علاقة الله بالإنسان - تلك الصلة التى يجب أن يسودها من جانب الله - وفق رأيهم - العدل المطلق ، و ذلك مدخل الأخلاق . و يتضح هذا الجانب الأخلاقى في أصل العدل عند المعتزلة في تنزيههم الله عن الظلم حتى لا يشابه المخلوق في صدور الظلم عنه ، و غني عن البيان أن نفي الظلم و الانفراد بالخير يدخل في البحث الأخلاقى . و يعد العدل في ضوء الاتجاه الأخلاقى المجرد وفقاً للتفسير الأفلاطوني أسمي صفة يمكن أن يتصف بها الفعل الصادر عن ذات الله ، و يعد أيضاً تطبيقاً للتفسير الأرسطى أهم صفة من صفات الله من حيث تعديها إلى الإنسان ، و المفهوم المعتزلى للعدل الإلهى قد شمل المعنين معا . و على ذلك يتضح أن المعتزلة لم يتخيروا صفة العدل و يجعلوها أصلاً لهم و ربما أهم أصولهم إلا لأن فلسفتهم ذات هدف أخلاقى قائم على أساس عقلى .

---

(1) القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، تعليق الأمام أحمد بن الحسن بن أبى هاشم ، تحقيق عبد الكريم عثمان ، ط الأولى القاهرة 1965 ، ص 332 .

(2) أبو الحسن الأشعرى ، كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ و البدع ، نشرة الأب رتشرد يوسف اليسوعى ، بيروت 1953 ، ص 42 .

(3) راجع ، أحمد محمود صبحي ، الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامي ، ص 45 و بعدها .

2- الأخلاق عند الأشاعرة

رفض الأشاعرة(1) موقف الجبرية القائلين بأن الله خالق أفعال العباد . و كذلك موقف السلف الذى يقترب من هذا المعنى . و رفضوا أيضاً قول المعتزلة بأن العباد خالقون لأفعالهم لأنهم نسبوا الخلق إلى من لا يعلم حقيقية ما يخلق من الحركات . و الحق فى نظر الأشاعرة أن أفعال العباد تتم بالمشاركة بين الله و عباده فلا يستقل أى من الطرفيين بها وحده . و لما كان الله لا يحتاج إلى معين في أفعاله الخاصة ، فيبقي أن العبد هو المحتاج إلى عون الله في أفعاله ، و من ثم فإن الفعل ينسب إلى فاعلين هما : الله و العبد . فالله يخلق في العبد الفعل و الاستطاعة ، و العبد يتصرف بهذا الفعل كما يريد فيوجهه إما إلى فعل الخير أو إلى فعل الشر ، فيكتسب بذلك إما ثواباً و إما عقابا . و هكذا يكون للتكليف الشرعى معنى ، بحيث يتحمل الإنسان تبعه أعماله .

و ترى الأشاعرة أنه ليس هناك شئ حسن أو قبيح أو رذيلة قبل ورود الشرع . فبعد ورود الشرع تكتسب الأفعال هذه الصفة أو تلك . و قد جاء هذا القول من مالك ، و الشافعي ، و الثوري ، و أحمد بن حنبل ، و أهل الظاهر . فالحسن و القبح عند أهل السنة شرعيان ، و عند المعتزلة عقليان . و الخير و الشر عند الأشاعرة أمران اضافيان مادامـا لا يرجعان إلى صفات ذاتية في الأفعال فالعمل قد يكون خيراً بالنسبة إلى شئ و شراً بالإضافة إلى شئ آخر . و هذا عكس ما ذهبت إليه المعتزلة من أن الخير مطلق و الشر مطلق مادامت لهما صفات ذاتية يكشفها العقل(2) .

فالأشاعرة تقول بإن التحسين و التقبيح ليسا عقليين . و إنما يدركان بالشرع . و يزيد أمام الحرمين أو المعالى الجوينى على أسلافه من أئمة المذهب بأن اطلاق هذا القول قد يوهم بأن الحسن و القبيح زائدان

---

(1) محمد على أبوريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص 318 .
(2) محمد يوسف موسى ، الأخلاق فى الإسلام ، ص 42 ، 44 .

على الشرع . و ليس الأمر كذلك ، فليس الحسن صفة زائدة على الشرع مدركة به ، و إنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله . و مثل ذلك القول في القبح فإذا ، وصفنا فعلاً من الأفعال بالوجوب أو الحظر ، فلسنا نعنى بما نثبته تقدير صفة للفعل الواجب يتميز بها عما ليس بواجب . و إنما المراد بالواجب : الفعل الذي ورد الشرع بالأمر به إيجاباً ، و المراد بالمحظور : الفعل الذي ورد الشرع بالنهي عنه حظراً و تحريما(1) .

و الأفعال كلها عند الأشعرى(2) مخلوقة لله سواء أكانت خيراً أم شراً ، و لا خير في هذا مطلقا . و من الخطأ أن يقال إن الكافر محدث كفره . لأن المرء لا يحدث إلا ما يقصد إليه و يشتهيه ، و الكفر فاسد و قبيح لا يشتهى . يقول الأشعرى : و الدليل من القياس على خلق أعمال الناس أنا وجدنا الكفر قبيحاً فاسداً باطلاً متناقضاً ، و وجدنا الإيمان حسناً متعباً مؤلماً . و وجدنا الكافر يجهد نفسه إلى أن يكون كفره حسناً . و وجدنا الإيمان لو شاء المؤمن أن لا يكون متعباً مؤلماً ، لم يكن ذلك كائناً على حسب مشيئته و إرادته . و لكن الأحوال لا تسير على مقصد كل من الكافر و المؤمن(3) . فالله هو الخالق الحقيقي للأفعال خيرها و شرها ، و ما الإنسان إلا مكتسب لها .

و مسألة الكسب(4) هى أهم المسائل عند الأشعرية و عليها يقع الثواب و العقاب . فالكسب هو الشعور بالاختيار ، و به حاول الأشاعرة التوفيق في مسألة الحرية ، فإذا كان العبد يحس فقدرته لا تأثير لها في خلق الأحداث ، و لكن الله تعالى أجرى سنته أن يخلق الشئ عند القدرة الحادثة من العبد . فإذا عزم العبد على شئ ، و تجرد له . خلق الله . غير أن للعبد شيئاً يسمى " كسباً " فالله يخلق الفعل عند قدرة العبد و إرادته لا بقدرة العبد و إرادته

---

(1) عبد الرحمن بدوي ، مذاهب الإسلاميين ، الجزء الأول : المعتزلة و الأشاعرة ، دار العلم للملايين ، بيروت 1971 ، ص 743 .

(2) إبراهيم مدكور ، مرجع سابق ، ص 116 .

(3) أبو الحسن الأشعرى ، اللمع ، ص 38 .

(4) أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، مكتبة النهضة المصرية 1964 ، جـ 4 ، ص 78 .

. و هذا الاقتران هو الكسب

و في التحسين و التقبيح(1) يذهب الأشاعرة إلى أنه لا يجب على تعالى شئ قبل العقل ، و لا يجب على العباد شئ قبل ورود الشرع . و العقل لا يدل على حسن شئ و لا قبحه في حكم التكليف من الله شرعا ، على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسناً أو قبحاً بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها عنها محجم استوجب من الله ثواباً أو عقاباً . فقد يحسن الشئ شرعا و يقبح مثله المساوى له في جميع الصفات النفسية ، فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله و إذا ورد الشرع بحسن أو قبح لم يقتض قوله صفة للفعل . و لو قدرنا إنساناً قد خلق تمام الفطرة كامل العقل دفعة واحدة من غير أن يتخلق بأخلاق قوم و لا تأدب بآداب الأبوين و لا تزيا بزى الشرع و لا تعلم من معلم ، ثم عرض عليه أمران : أحدهما أن الاثنين أكثر من الواحد ، و الثاني أن الكذب قبيح . بمعني أنه يستحق من الله تعالى لوماً عليه ، فلاشك أنه لا يتوقف في الأول بينما يتوقف في الثانى .

من كل ما سبق يتضح الجانب الديني الأخلاقي عند الأشاعرة في نقاط عدة هى :

- قدرة الله مطلقة ، و قدرة العبد نسبية .
- سبق الشرع على العقل في تحديد الخير و الشر .
- أساس الثواب و العقاب هو كسب الأفعال بواسطة الإنسان .

(1) أحمد محمود صبحى ، فى علم الكلام ، (2) الأشاعرة . مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية 1992 ، ص 251 .



الفصل الثالث

الأخلاق عند الفلاسفة

1- الأخلاق عند الفارابى

2- الأخلاق عند ابن سينا .

3- الأخلاق عند إخوان الصفا .

4- الأخلاق عند ابن مسكويه.



1- الأخلاق عند الفارابى (257 - 339 هـ)

تستمد نظرية الفارابى في الأخلاق أصولها من النظرية اليونانية الأخلاقية بصفة عامة تلك التى ترى في السعادة الخير الأقصى للحياة الإنسانية بكافة أنشطتها كما أنها تتبع بصفة خاصة موقف أرسطو الأخلاقى . فالأخلاق عند كل من الفارابى و أرسطو علم عملي يقوم على ممارسة الأفعال المحمودة و اتباع القدوة الصالحة لاكتساب ملكة الأفعال الخلقية ، فكل إنسان حاصل على القدرة على فعل الخير ، و لكنه ينميها بالفعل و الممارسة . و كذلك فإن الأخلاق الفردية عند أرسطو و الفارابى تخضع للعلم المدني أي لعلم السياسة ، فكأن السلوك الفردي يتفرع من السلوك الاجتماعى ، و هكذا يظهر الارتباط الوثيق بين نظرية الفارابى في المدينة الفاضلة و نظريته الأخلاقية ، من حيث أن السعادة غاية الفرد و غاية الاجتماع المدنى على السواء[1] .

فالفارابى حين رسم المدينة الفاضلة ، أكد على الجانب الأخلاقى فيها . كما أكد على احتياج الإنسان إلى التعاون ، فالناس مفطرون على التعاون فيما بينهم .

فالاجتماع الإنسانى ضرورى - و قد أوضح الفارابى العلاقة بين المدينة الفاضلة و السعادة من حيث أن المدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقية هى المدينة الفاضلة . و الاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل . إذن فالشرط الأول فى المدينة الفاضلة هو التعاون على بلوغ السعادة(2).

و الفارابى فى " تحصيل السعادة "(3) يضع الوسائل أو الأشياء التى إذا حصلت فى الأمم ، حصلت لهم السعادة فى الدنيا و الآخرة . و هذه

(1) محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص 348 .
(2) راجع ، جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت 1986 ، ص 168 : 170.
(3) الفارابى ، تحصيل السعادة ، ضمن الأعمال الفلسفية ، تحقيق جعفر آل ياسين الجزء الأول ، بيروت 1992 ، ص 119 .

الوسائل على أربعة أجناس : الفضائل النظرية ، و الفضائل الفكرية ، و الفضائل الخلقية ، و الصناعات العملية . و الفضائل النظرية هى العلوم التى تهدف إلى تحصيل الموجودات و هذه العلوم منها ما يحصل للإنسان منذ أول مرة من حيث لا يشعر و لا يدري كيف ، و من أين حصلت و هى العلوم الأول ، أو المعارف الفطرية التى يولد الإنسان و ذهنه مزوداً بها ، و ما عليه إلا أن يكتشفها عن طريق التعليم ، و من أمثلتها : المبادئ الرياضية و قوانين الفكر الأساسية . و تعتبر هذه العلوم بمثابة المقدمات الأولى التى يصير الإنسان المتعلم منها إلى النوع الآخر من الفضائل النظرية ، و هى العلوم التى تحصل عن فحص و استنباط و تعليم و تعلم . و هذه العلوم تكون مجهولة أول الأمر بالنسبة للإنسان المتعلم الذى يقبل على تعلمها . و يتم تحصليها بالتعليم و التعلم و الفحص فى مكنونها .

و من أهم السمات العملية و الخلقية التى جعلها الفارابى لرئيس المدينة الفاضلة ، " أن يكون محباً للتعليم ، و الاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول . لا يؤلمه تعب التعليم و لا يؤذيه الكدّ الذى يناله منه "(1)

كما يجعل الفارابى للرئيس الثانى ست خصال لا تخرج معظمها عن التعليم ، و العلم ، و الحكمة ، و منها : " أن يكون حكيماً ، عالماً ، له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة"(2).

و يرجع الفارابى بقاء المدينة الفاضلة إلى علم و حكمة رئيسها ، إذ لابد أن يكون جزءاً من الرئاسة ، و ذلك حتى يستطيع الرئيس تسيس المدينة و تسييرها . يقول الفارابى(3) : و إن لم تكن الحكمة جزءاً من الرياسة ، و كانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك . و كان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك . و كانت المدينة تعرض للهلاك .

---

(1) الفارابى ، أراء أهل المدينة الفاضلة ، طبعة القاهرة 1906 ، ص 88 .
(2) الفارابى ،أراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 89 .
(3) الفارابى ،نفس المصدر ، ص 90 .

و من الطبيعي ، و قد جعل الفارابى قيام المدينة و بقاءها وقفاً على الرئيس . أن لا يسلم قيادها لأى شخص . فالرئيس ينبغى أن يكون معداً لذلك بالفطرة و بالطبع و الملكة الإرادية ، أى بمواهب فطرية و توجيه صحيح ، كما ينبغى أن يكون من أهل الطبائع الفائقة ، و قد بلغ كمال العقل ، و كمال المتخلية ، فأصبح بما يفيضه العقل الفعال على قوته الناطقة حكيماً فيلسوفا ، و بما يفيضه على قوته المتخيلة نبياً منذراً . و هذا الإنسان الذى اجتمعت فيه خصلتا النبوة و الفلسفة هو أكمل مراتب الإنسانية ، و أعلى درجات السعادة .

و هنا نجد الوشائج القوية بين النوازع الدينية و الفلسفية فى الأخلاق عند الفارابى . فقد أضاف إلى رئيس المدينة شيئاً من القداسة و الاحترام ، فهو بمثابة النبى المنذر الذى يتصل بالله اتصالاً مباشراً . و هكذا اتخذت السعادة عند الفارابى معنى اجتماعياً مشخصاً إنها سعادة المجتمع التى لا يمكن أن تتحقق فى نظره إلا بإزالة كل تناقض بين الدين و الفلسفة ، بين النقل و العقل(1) .

و يرى الفارابى أن السعادة العظمى تطلب لذاتها ، لا لأى شئ وراءها ، و يكون ذلك بتحرر النفس من قيود المادة . و تبلغ النفس ذلك بأفعال ما إرادية ، بعضها أفعال فكرية ترمى إلى معرفة علوم الفلاسفة القدماء ، و بعضها أفعال بدنية ، و ليست بأى أفعال اتفقت ، بل بأفعال محدودة تحصل عن هيئة ما و ملكات ما مقدرة محدودة . و السعادة هى الخير المطلوب لذاته ، و ليست تطلب أصلاً و لا فى وقت من الأوقات لينال بها شئ آخر ، و ليس وراءها شئ يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها (2) .

و للأخلاق(3) عند الفارابى شأنا كبيراً فى حياة الأفراد ، فهى عنده ممارسة ، فإن الأشياء التى إذا اعتدناها اكتسبنا الخلق الجميل .

---

(1) محمد عابد الجابرى ، نحن و التراث ، دار التنوير للطباعة و النشر ، المغرب 1985 ، ص 106
(2) الفارابى ، أراء أهل المدينة الفاضلة ، ص 46 .
(3) ناجى التكريتى ، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام ، دار الأندلس ، بيروت 1982 ، ص 306 .

هـى الأفعـال التـى شـأنها أن تكـون فـى أصـحاب الأخـلاق الجميلـة ، و التـى تكسبنا الخلق القبيح هى الأفعال التى تكون من أصحاب الأخلاق القبيحة ، و الحال فى التى بها يسستفاد تحصيل الأخـلاق ، كالحال التـى تسستفاد بها الصناعات ، فإن الحذق بالكتابـة إنمـا يحصـل متـى اعتـاد الإنسـان فعـل من هـو حـاذق كاتـب و كـذلك لسـائر الصـناعات .. و هـذه الأفعـال التـى تكون عن الأخلاق إذا حصلت بأعيانها متى اعتادهـا الإنسـان قبـل حصـول الأخلاق حصلت الأخلاق .

2- الأخلاق عند ابن سينا (370 - 428 هـ)

يندرج علم الأخلاق فى تقسيم ابن سينا للعلوم تحت العلوم العملية، و التى تسعى إلى تدبير الخير ، و غايتها العمل وفقاً للمعرفة النظرية ، و لها أربعة أقسام هى : " علم الأخلاق ، و علم تدبير المنزل ، و علم تدبير المدينة، و علم تدبير النبوة(1) " . كما يدخل علم الأخلاق مرة أخرى فى أقسام الحكمة العملية عند ابن سينا ، حيث تنقسم إلى :-

1- علم الأخلاق :- و به يعرف الإنسان كيف ينبغى أن تكون أخلاقه و أفعاله ، حتى تكون حياته سعيدة .

2- علم السياسة :- و به يعرف الإنسان أصناف السياسات و الرئاسات و الاجتماعيات فى المدينة الفاضلة و الرديئة عن طريق دراسة أشكال الحكم فيها .

3- علم تدبير المنزل ، أو علم الاقتصاد :- و به يعلم الإنسان كيف ينبغى أن يكون تدبيره لمنزله بينه و بين زوجته و أولاده حتى يتمكن من كسب السعادة . و هنا يتضح أن الغاية الحقيقية من الحكمة العملية هى غاية أخلاقية و هى تحقق السعادة .

و يخصص ابن سينا فصلاً من كتابه الإشارات(2) ليتناول فيه السعادة التى هى اللذة العقلية ، ثم يخصص فصلين آخرين للحديث عن اللذة الباطنية العقلية و التى يقول عنها أنها أعظم من اللذة الحسية ، و ما اللذة سوى نيل الخير المناسب لكمالنا ذلك الخير الذي يشتمل عليه المعقول . و كل قائم يتوق إلى تتميم كماله ، و يلتذ بما هو سبب لكماله ، فكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جلية الحق بقدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله ، على ما هو عليه مجرداً

---

(1) محمد على أبو ريان ، مرجع سابق ، ص 406 .

(2) ابن سينا ، الإشارات جـ 2 ، ص 91 . نقلاً عن أبو ريان ، المرجع السابق ، ص 459 .

عن الثواب . مبتدئاً فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية و الأجرام السماوية ، ثم بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات. فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى بالفعل .. و لكن النفس لا يتحقق كمالها إلا إذا فارقت البدن ، و هذا ما يناله العارفون لسنى قدس الجبروت .

و لقد تحدث ابن سينا عن مجموعة من الفضائل إذا تحلى بها الإنسان ، استقام أمره فى الحياة الدنيا ، و هذه الفضائل هى : العفة ، و القناعة ، و السخاء ، و الشجاعة ، و الحلم ، و الصدق .. و غيرها .

أما العفة(1) ، فهى أن تمسك عن الشوق إلى فنون الشهوات المحسوسات من المأكل و المشرب و المنكح . و الانقياد إلى شئ منها بل تقهرها و تصرفها بحسب الرأى الصحيح . و أما القناعة ، فهى أن يضبط قوته عن الاشتغال بما يخرج عن مقدار الكفاية و قدر الحاجة من المعاش و الأقوات المقيمة للأبدان ، و أن لا يحرص على ما يشاهد من ذلك عند غيره . و أما السخاء ، فإن يسلس قوته لبذل ما يحوزه من الأموال ، التى لأهل جنسه إليها حاجة ، و حسن المواساة بما يجوز أن يواسى به منها . و من الفضائل الغضبية . فالشجاعة هى الإقدام على ما يجب من الأمور التى يحتاج أن يعرض الإنسان نفسه بها ، لاحتمال المكاره ، و الاستهانة بالآلام الواصلة إليه منها . كذب عن الحريم و غير ذلك . و أما الصبر ، فهو أن يضبط قوتها عن أن يقهرها ألم مكروه ينزل بالإنسان ، و يلزمه فى حكم العقل احتماله أو يغلبها حب مشتهى يتوقف الإنسان إليه و يلزمه فى حكم العقل اجتنابه حتى لا يتناوله على غير وجهه . و أما الحلم . فهو الإمساك عن المبادرة إلى قضاء الغضب فيمن يجنى عليه جناية يصل مكروها إليه ، و قد يسمى هذا كرماً و صفحاً و عفواً و تجاوزاً و احتمالاً و تثبيتاً و كظم غيظ . و

(1) ابن سينا ، فى علم الأخلاق ، نقلاً عن مقدمة ماهر عبد القادر لكتاب مقدمة فى الأخلاق لمابوت ، دار النهضة العربية ، بيروت 1985 ، ص 55 .

يجب على المرء أن يهجر الكذب قولاً و تخيلاً . حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة . فتصدق الأحلام و الفكر . و أن يجعل حب الخير للناس و المنفعة فضلاً إليهم ، و عشق الأخيار ، و حب تقويم الأشرار و ردعهم . أمراً طبيعياً جوهرياً .

و للشر عند ابن سينا(1) رؤية خاصة ، فالشر بذاته هو العدم ، و الشر المطلق هو العدم المطلق ، و لو كان شر شئ من الأشياء أكثر من خيره لبطل وجود ذلك الشئ . و هذا يدل على أن مذهب ابن سينا هنا هو مذهب التفاؤل . و ليس معنى ذلك أن الشر غير موجود ، بل هو موجود . و لكنه لا يغلب على الخير . و سبب وجود الشر اشتمال طبيعة الوجود على إمكان و قوة ، و إن هذا الإمكان الوجودى هو السبب فى تولد الكثرة عن الوحدة ، و الشر من الخير . فالشر إذن عند ابن سينا يرجع إلى طبيعة الإمكان المندرجة فيه ، لا إلى وجوب وجوده بالله .

و لكى يتجنب المرء شر نفسه ، ينصح ابن سينا بأن(2) : يحفظ سر كل أخ و أخاه ، فى أهله و أولاده و المتصلين به ، حتى يقوم فى غيبته بجميع ما يحتاجون إليه بمقدار الوسع ، و أن يفى بما يعد أو يوعد ، و لا يجرى فى أقاويله الحلف . و أن يركب بمساعدة الناس كثيراً مما خلاف طبعه . ثم لا يقصر فى الأوضاع الشرعية ، و تعظيم السنن الإلهية ، و المواظبة على التعبدات البدنية ، و يكون دابة و دوام عمره ، إذا خلا و خلص من المعاشرين ، و كنس النفس عن غبار الناس ، من حبث لا يقف عليه الناس .

و يرى ابن سينا أن كل موجود خيراً كان أم شراً فهو موجود بقدر الله . و لكن الله لا يرضى إلا بالخير ، و الشر هو عدم الشئ ، و إن صدر عن الله فهو بالعرض . و لو أن الله لم يوجد هذا العالم لما يلازمه من الشر بالضرورة

---

(1) جميل صليبا . تاريخ الفلسفة العربية ، ص 236 - 237 .
(2) ابن سينا ، فى علم الأخلاق ، ص 57 .

. لكان ذلك أعظم شراً[1] .

و إذا كانت الأشياء كلها فى نظر ابن سينا تسبح فى بحر الخير ، فإن ذلك يرجع إلى أن العالم يفيض عن الله كلما صعدت من الأدنى إلى الأعلى فى مراتب الوجود وازداد الخير و نقص الشر . فالصورة أكثر خيرية من الجسم ، و الجوهر المفارق أكثر خيرية من الصورة و لا تزال هذه الخيرية تزداد صعوداً حتى تصل إلى الله ، سبب كل خير[2] .

---

(1) دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، دار النهضة العربية ، 1981 ، ص 257 .
(2) جميل صليبا ، مرجع سابق ، ص 236 .

3- الأخلاق عند إخوان الصفا[1]

يخصص اخوان الصفا الرسالة التاسعة من رسائلهم فى " بيان اختلاف الأخلاق و أسباب اختلافها و أنواع عللها، و نكت من آداب الأنبياء و سننهم، و زبد من أخلاق الحكماء و سيرهم .. " و الغرض فى ذلك منها تهذيب النفوس و إصلاح الأخلاق اللذان بهما يتم الوصول إلى البقاء الدائم و الآخرة(2) .

ماهية الأخلاق(3) :-

يذهب إخوان الصفا إلى أن الأخلاق المركوزة فى الجبلة هى تهيؤ ما فى كل عضو من أعضاء الجسد يسهل به على النفس اظهار فعل من الأفعال ، أو عمل من الأعمال أو صناعة من الصنائع أو تعلم علم من العلوم، أو أدب من الآداب ، أو سياسة من غير فكر و لا روية ، مثال ذلك أنه متى كان الإنسان مطبوعاً على الشجاعة فإنه يسهل عليه الإقدام على الأمور المخفية من غير فكر و لا روية ، و هكذا متى كان مطبوعاً على السخاء يسهل عليه بذل العطية من غير فكر و لا روية ، و هكذا متى كان مطبوعاً على العفة ، سهل عليه اجتناب المحظورات المحرمات من غير فكر و لا روية ، و على هذا المثال و القياس سائر الأخلاق و السجايا المطبوعة فى الجبلة المركوزة فيها ، و إنما جعلت لكى يسهل على النفس إظهار أفعالها و علومها و صنائعها و سياساتها و تدبيرها بلا فكر و لا روية .

---

(1) تألفت جماعة إخوان الصفا و خلان الوفا فى القرن الرابع الهجري (القرن العاشر الميلادى) ، و كان موطنها البصرة ، و لها فروع فى بغداد ، و لم يعرف من أشخاصها سوى خمسة يتغشاهم الغموض و الشك ، و لا يسفر اليقين عن حقيقة أمرهم بما يطمئن إليه الخاطر و ينشرح له الصدر لما كانوا عليه من التستر و الاكتتام . و يتلخص مذهبهم فى محاولة توفيق الفلسفة اليونانية التقليدية و ظاهر الشريعة الإسلامية فى تأويل الآيات و الأحاديث على ما يناسب عقائدهم . و يميلون فى رسائلهم إلى العلوية ميلاً ظاهراً ، و يتكتمون فى دعوتهم شأن الفرق الباطنية ، و لكنهم لا يتعصبون لمذهب على آخر بل يقبلون جميع المذاهب و الأديان و يرجعون بها إلى مبدأ واحد وعلة واحدة ، فمذهبهم يستغرق المذاهب كلها كما يزعمون (راجع ، رسائل اخوان الصفا ، المجلد الأول : الرياضيات و الفلسفيات ، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة ، 1996 ، المقدمة ، ص 5 - 10) .

(2) أخوان الصفا ، الرسائل ، المقدمة ص 24 .

(3) أخوان الصفا ، الرسائل ، ص 305 - 306

أما من كان مطبوعاً على الضد من ذلك فهو محتاج عند استعمال هذه الخصال ، و إظهار هذه الأفعال إلى فكر و روية و اجتهاد ، و كلفة . و لا يفعل الإنسان هذه الأمور إلا بعد أمر و نهى ، و وعد و وعيد ، و مدح و ذم ، و ترغيب و ترهيب . و بهذه العلة وردت أكثر أوامر الناموس و نواهيه ، و لهذا السبب كان وعدُه و وعيده و ترغيبه و ترهيبه . و لو كان الإنسان الواحد مطبوعاً على جميع الأخلاق ، لما كان عليه كُلفة فى إظهار كل الأفعال و جميع الصنائع .

فمذهب إخوان الصفا فى الأخلاق[1] ينزع إلى الروحانية ، و إن كانوا قد اقتبسوا من مختلف المذاهب ، و الإنسان يكون خيراً إذا عمل بحسب طبيعته الحقيقية، و العمل المحمود هو الذى تفعله النفس حرةً مختارة ، و الأعمال الفاضلة هى التى تصدر عن الرؤية العقلية ، و العمل الخليق بالأجر هو الذى يكون مطابقاً لاهتمام الناموس الإلهى ، أما الأجر فهو عبارة عن العروج إلى ملكوت السموات . و لكن لابد فى هذا من أن تشتاق النفس إلى العالم الأعلى ، و لذلك فالمحبة أسمى الفضائل ، و هى المحبة التى غايتها الفناء فى الله ، المحبوب الأول . و تظهر هذه المحبة فى هذه الحياة على صورة التسامح المشبع بروح التقوى و الرضا عن جميع الخلق ، هذا الحب يُثلج الصدر ، و يطلق القلب من عقاله ، و يبعث فى النفس الرضا فى هذه الدنيا . و هو فى الحياة الآخرة عروج بالنفس إلى النور الأزلى .

أنواع السعادات :-

يذهب اخوان الصفا إلى أن الناس ينقسمون فى سعادة الدنيا و الآخرة و شقائهما أربعة أقسام[2] : فمنهم سعداء فى الدنيا و الآخرة جميعاً ، و منهم أشقياء فيهما جميعاً . و منهم أشقياء فى الدنيا سعداء فى الآخرة ،

(1) دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده ، دار النهضة العربية 1981 ، ص 173 - 174 .
(2) إخوان الصفا ، الرسائل ، الرسالة التاسعة ، ص 331 - 332 .

و منهم سعداء فى الدنيا أشقياء فى الآخرة .

فأما السعداء فى الدنيا و الآخرة جميعاً فهم الذين وفر حظهم فى الدنيا من المال و المتاع و الصحة و مكنوا فيها ، فاقتصروا منها على البُلغة و رضوا بالقليل ، و قنعوا به ، و قدموا الفضل إلى الآخرة ذخيرة لأنفسهم ، كما ذكر الله تعالى بقوله : " **و ما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله**"[1] . و قوله سبحانه : " **و وجدوا ما عملوا حاضراً** "[2] ، و آيات كثيرة فى القرآن فى هذا المعنى .

و أما سعداء أبناء الدنيا و أشقياء أبناء الآخرة فهم الذين وفُر حظهم من متاعها و مكنوا منها و ارتقوا فيها فتمتعوا و تلذذوا و تفاخروا و تكاثروا ، و لم يتعظوا بزواجر الناموس ، و لم يتقادوا له ، و لم يأتمروا لأمره ، و تعدوا حدوده ، و تجاوزوا المقدار ، و طغوا و بغوا و أسرفوا ، و الله لا يحب المسرفين ، و هم الذين أشار إليهم بقوله جل ثناؤه : "**أذهبتم طيباتكم فى حياتكم الدنيا ، و استمتعتم بها** "[3] و قال : " **من كان يريد حرث الدنيا نؤته منها و ماله فى الآخرة من نصيب** "[4] و آيات كثيرة فى القرآن فى وصف هؤلاء .

و أما أشقياء الدنيا و سعداء الآخرة فهم الذين طالت أعمارهم فيها ، و كثرت مصائبهم فى تصاريف أيامها و اشتدت عنايتهم فى طلبها . و فنيت أبدانهم فى خدمة أهلها ، و كثرت همومهم من أجلها ، و لم يحظوا بشئ من نعيمها و لذاتها ، و ائتمروا بأوامر الناموس ، و لم يتعدوا حدوده ، و قد ذكر الله فى آيات كثيرة من القرآن : " **إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب** "[5] .

و أما أشقياء الدنيا و الآخرة فهم الذين بخسوا حظهم من الدنيا و

---

(1) سورة المزمل ، آية 20
(2) سورة الكهف ، آية 49
(3) سورة الاحقاف ، آية 20.
(4) سورة الشورى ، آية 20
(5) سورة الزمر ، آية 10 .

لم يمكنوا فيها و شقوا فى طلبها ، فعاشوا فيها طول أعمارهم بأبدان متعوبة و نفوس مهمومة ، و لم ينالوا خيراً ، ثم لم يأتمروا بأوامر الناموس . و لم ينقادوا لأحكامه ، و تجاوزوا حدوده ، و لم يتعظوا بزواجره ، و لم يعملوا فى عمارة بنيانه و لا فى حفظ أركانه ، فهم الذين خسروا الدنيا و الآخرة جميعاً ، و ذلك هو الخسران المبين .

و يعقب إخوان الصفا على ذلك بأنه لا يخلو أحد من الناس من أن يكون داخلاً فى أحد تلك الأقسام الأربعة .

4- الأخلاق عند ابن مسكويه (ت 421هـ)

يُعد ابن مسكويه[1] أشهر فلاسفة الإسلام الذين اهتموا بموضوع الأخلاق . فلقد كانت شهرة فلاسفة الإسلام بغير الأخلاق أما هو فلقد وقف عليها عنايته و اهتمامه ربما أكبر من أى مفكر إسلامى آخر . و تعتبر فلسفته الأخلاقية عبارة عن مزيج من أفلاطون و أرسطو و جالينوس ، فضلاً عن الشريعة الإسلامية و تجاربه الشخصية . و يشرح ابن مسكويه هدفه من الاهتمام بالأخلاق ، و هو ضرورة تقويم الخُلق على أساس فلسفى سليم حتى تصدر الأفعال عن النفس جميلة فى غير كلفة و لا مشقة . و لما كان الخلق صادراً عن النفس ، فلقد لزم معرفة خصائصها ، و من ثم يشير ابن مسكويه إلى قوى النفس كما قال بها أفلاطون و ما يتصل بها من فضائل ، و ما تقابلها من رذائل . و يوحد ابن مسكويه بين الخير الأسمى و السعادة القصوى ، و يربط بين السَعادة و الفضيلة ، و يهتم بالفضائل الخلقية لصلتها بالعمل دون الفضائل النظرية المتعلقة بوظيفة العقل التجريدية . و ليست هذه الفضائل طبيعة فينا و إنما هى مكتسبة ، و من ثم يجب تعلمها .

و يذهب ابن مسكويه إلى أن الخير بالإجمال هو ما به يبلغ الكائن المريدُ غايه وجوده ، أو كمال وجوده ، و لكى يكون الموجود خيراً ، لابد و أن يتوفر فيه استعداد إلى غاية ، و الناس يختلفون فى استعدادهم ، فمنهم فئة أخيار بالطبع ، و هم فئة قليلة ، و لا ينتقلون إلى الشر ، لأن ما هو بالطبع لا يتغير . أما الأشرار بالطبع فكثيرون . و هناك قوم هم بفطرتهم لا إلى هؤلاء و لا إلى هؤلاء ، و ينتقلون إلى الخير بالتأديب ، أو مصاحبة الأخيار . أو ينتقلون إلى الشر بمصاحبة أهل الغواية[2].

---

(1) راجع ، أحمد محمود صبحى ، مرجع سابق ، ص 310 .
(2) ابن مسكويه ، تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق ، طبعة مصر 1298 هـ ، ص 19 .

و يقسم ابن مسكويه الخير إلى[1]: خير عام، و خير خاص، و خير مطلق هو عين الموجود الأعظم و الأخيار جميعا يسعون فى الوصول إليه. إلا أن لكل فرد خيراً خاصاً من الناحية الذاتية يتمثل فى شعوره بالسعادة أو اللذة.

و كل موجود يمكن أن يكون سعيداً إذا تحققت مقتضيات طبيعته، و الإنسان له طبيعة هى النفس العاقلة، فإذا صدرت أفعاله عنه غير كاملة انحط عن مرتبة الإنسانية، و هو يوجب على الإنسان أن يلتمس فضائل نفسه الناطقة التى يكون بها بعض الناس أفضل من بعض، و بعضهم أكثر إنسانية من بعض[2].

و للنفس عند ابن مسكويه[3] - كما عند أفلاطون - ثلاث قوى: واحدة للفكر و النظر فى حقائق الأمور، و ثانية تتعلق بالغضب و الشجاعة من الأفعال، و ثالثة هى القوة الشهوية التى تكون بها اللذات الحسية و ما يتصل بها. و هذه القوى الثلاث متعارضة متباينة. و عوامل القوة و الضعف ترجع إلى المزاج أحياناً و إلى العادة و التأديب أحياناً أخرى. فالنفس إذن ثلاث قوى، كل قوة منها يساء أو يحسن استعمالها تبعاً لبواعث و عوامل مختلفة، فقد تجنح نحو الأفراط و قد تهبط نحو التفريط فيكون ذلك شراً و رذيلة. و قد تكون معتدلة وسطاً لا إلى إفراط أو تفريط فيكون ذلك خيراً و فضيلة.

و يرى ابن مسكويه أن الإنسان لا يبلغ كماله إلا مع أبناء جنسه. فيقول[4]: إن المحبة الاجتماعية ناشئة من أن الإنسان بطبعه إنسى ليس بوحشى و لا نفور، و الإنسان مشتق من الأنس لا من النسيان، و كثير من شعائر الدين ترمى إلى تقوية شعور الأنس كإيجاب الاجتماع فى

(1) ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 45.
(2) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 29.
(3) راجع، ابن مسكويه، الفوز الأكبر، تقديم عبد الفتاح أحمد فؤاد، دار المعرفة الجامعية 1989، ص 229.
(4) ابن مسكويه، نفس المصدر، ص 37.

المساجد خمس مرات فى اليوم . و تفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفرد . و كذلك صلاة الجمعة و العيدين و الحج . و هذا كله يجدد الأنس و يوثق أواصر المحبة الاجتماعية .

فأحكام الشريعة كما يرى ابن مسكويه[1] لو أخذت و فهمت على وجهها الصحيح ، لأصبحت مذهباً أخلاقياً أساسه محبة الإنسان للإنسان و الدين رياضة خلقية لنفوس الناس ، و غاية الشعائر الدينية ، كصلاة الجماعة و الجمعة ، هى أن تغرس الفضائل فى نفوس الناس .

و هذه الأراء[2] جديرة بالاعتبار من حيث أن ابن مسكويه يعتبر أول من وجه الأنظار إلى الدراسات الأخلاقية بين فلاسفة الإسلام . و من حيث إنه قد حاول التوفيق بين النظر و العمل ، فضلاً عن اهتمامه بتربية الأحداث كي يشبوا على الفضيلة .

هكذا رأينا عبر فصول هذا الباب كيف أن الأخلاق فى الفكر الإسلامي تستمد معظم أصولها من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، وذلك بالحس على مكارمها ، ودعوة الناس الى الفضيلة والخير ، والنهى عن الإثم والشر . ورأينا كيف أن الإسلام يجعل حسن الخلق فى قمة الأهداف التى ينبغى أن يتنافس فيها الأفراد ، ويجعل حسن الخلق لذاته درجة دينية ترفع قدر صاحبها عند الله ، وسوء الخلق درجة لا دينية تهبط بصاحبها الى مدارك السافلين . وعلى ذلك جاء الحكم على الأخلاق فى الإسلام من منطلق " الحلال " و " الحرام " ، وتلك ميزة فريدة تميزت بها الأخلاق الإسلامية ، وذلك فى مقابل المذاهب الأخلاقية الأخرى ، وخاصة الغربية تلك التى تقيم الأخلاق من منظور " الصواب " و " الخطأ " . وذلك ما سأحاول الوقوف عليه فى الباب القادم .

---

(1) دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام ن ص 243 .
(2) أحمد محمود صبحى ، الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى ، ص 312 .

الباب الثاني

الأخلاق فى الفكر الغربى



الفصل الرابع

الأخلاق فى الفكر الغربى القديم

الأخلاق فى الفكر الغربى القديم

1-افلاطون (427 - 347 ق . م) :

اعتمد أفلاطون فى وضع فلسفته الأخلاقية على نظريته فى ثنائية النفس والبدن . وتتلخص نظريته فى أن النفس كانت لها حياة سابقة فى عالم الآلهة والحقائق ، وهو الذى يسميه أفلاطون عالم المثل . ومن ثم عوقبت النفس لسبب ما ، فحلت فى جسد هذا العالم الأرضى الذى ليس سوى صورة من عالم المثل ، فأصبح هذا الجسد حاجزاً كثيفاً بين النفس والفضائل . ولذلك كانت مقولته الشهيرة : " البدن سجن النفس " . هذا المفهوم قاد أفلاطون الى المبدأ السقراطى القائل بأن الفضائل والقوانين الأخلاقية يتم توليدها من اكتناه حقيقة ما فى ذات الإنسان . ويتم التوليد بالحوار . ولهذا كانت كتابات أفلاطون فى الغالب بأسلوب المحاورات [1] تلك التى حاول أفلاطون بها أن يبث الأخلاق الحميدة فى المجتمع ، أو بالأحرى ، فى المدينة الفاضلة . وفى سبيل ذلك رأى ضرورة استبعاد أفكار معينة تلك التى تحترف صناعة القصص ، والتى يتلقى الشعب منها أكبر قدر من ثقافته . ويحدثنا أفلاطون [2] بدوره بعد هرقليطس وأكسينوفان عن قيمة هؤلاء المثقفين ، فيسخر هو الآخر فى عنف من أسياد الخيال أولئك الذين أصبحوا أسيادا للحياة ، لذلك لن يخلى بينهم خيالهم الخصب وبين سلطة غير مأمونة الجانب فى مدينته التى يشيدها . لقد أتى هوميروس وهزيود بدين اليونان ، ولكن الفكرة التى يقدمانها عن الآلهة متضاربة مملوءة بالنفاق ، فلن نسمح إذن لأكاذيبهم بأن تستمر فى تسميم النفوس كفانا تلك الآلهة التى تتطاحن وتتصارع وتأتى الفحش والمنكر ، والتى تغار من بنى الإنسان وتنتقم من سعادتهم !

---

[1] الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة فؤاد كمال وآخرون ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، 1963.

[2] أوجست دييس ، أفلاطون ، ترجمة محمد إسماعيل محمد ، مراجعة وتقديم د . عثمان أمين ، سلسلة مذاهب وشخصيات ، القاهرة (د . ت) ، ص 126 - 127.

ليس من شأننا أن نؤلف قصصاً ، ولكنا نطلب ممن يتحدثون عن الآلهة أن يراعوا هذه القاعدة العامة وهى : أن تظهر الملاحم والأناشيد والتراجيديا الله على حقيقته فالله ليس علة للشر ما دامت ماهيته الخير ، والله لا يفعل إلا العدل ، فإن عاقب المجرمين فإنما ينبغى هدايتهم وصالحهم . والله بسيط فى غير تعدد أو كذب ، لا يغير فى صورته ولا يبدل من كيانه أو من الحقيقة التى هى ذاته . فلن نتغاضى إذن عن القول بإن الآلهة سحرة وينبغى أن نخلص أعمال هؤلاء الشعراء تخليصا تاما من عناصر الفساد " إن شئنا أن يكون حماتنا صالحين تشملهم القداسة الى أقصى ما يمكن أن يصل إليه الإنسان " .

ولقد اهتم أفلاطون بتوضيح مذهبه الأخلاقى فى الخير ، فكان من المدافعين عن فكرة موضوعية القيم أى عن الرأي القائل بإن أحكام الناس عما هو خير أو شر ، صواب أو خطأ ، جميل أو قبيح ينبغى ألا تخضع لمقاييس متغيرة تخضع لأذواقهم الفردية ، وإنما الجواب أن تكون المقاييس التى تخضع لها هذه الأحكام ذات طابع أشمل لا يخضع للتغير والتطور .

والسعادة عند أفلاطون غاية لسلوك الإنسان وقد ظهرت لديه بوادر الأخلاق المطلقة . ففى مطلع الكتاب الثاني من " الجمهورية " نراه يصنف الأشياء الخيرة الى أشياء تطلب لذاتها بغض النظر عن نتائجها ، وأخرى تطلب لذاتها ولنتائجها معاً ، وثالثة تطلب لنتائجها فقط [1] .

أما اللذات فهى عند أفلاطون [2] غالبا ما تصحبها الأفكار الزائفة . وهى نفسها قد تكون زائفة . وهناك حالة محايدة لا هى لذة ولا ألم . واللذة لا يمكن أن تكون هى الخير . لأنها متولدة ، فهى توجد من أجل شئ آخر غير ذاتها .

---

[1] أفلاطون : محاورة الجمهورية ، ترجمة ودراسة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية للكتاب ، 1985 ، ص 121.

[2] الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ص 60 - 61.

أمـا الفضـائل ، فنـرى أفلاطـون فـى محـاورة الجمهوريـة [1] يعـرض لنظريـة جديـدة تستند الى نظريتـه القائلـة بثلاثيـة الـنفس : فالفضـائل عنـده أربع هـى : الحكمـة والشـجاعة والعفـة والعدالـة ، ووظيفـة العدالـة أن تحفـظ النظـام والتناسـب بـين الفضـائل الـثلاث الأولى : فالحكمـة فضـيلة العقل ، والعفة فضيلة النفس الشهوانية ، وأما الشـجاعة فهـى وسـط بينهمـا وهى فضيلة النفس الغضبية ، فإذا ما تحقـق التـوازن أى العدالـة بـين قـوى النفس وفضائلها ، حصلت النفس على السعادة .

إن فضـيلة العدالـة مـن أهـم الفضـائل عنـد أفلاطـون . فكتـاب النواميس والجمهورية يهـدفان الى غايـة واحـدة هـى وجـود مدينـة عادلـة تضمن مصلحة الفرد والمجتمع لأن الفرد والمجتمع متكـاملان فعدالـة الفـرد هى نفسها عدالة المجتمع ، فالأخلاق والسياسة لا ينفصلان . ولتحقيق ذلك لابد من معرفة ما تتصف به الـنفس الإنسـانية . فـالنفس الإنسانية ثـلاث نفوس : شهوانية ، وغضبية ، وعاقلة ، ولكل منها فضيلة خاصة بهـا ، ولـن يبلـغ الإنسـان سـعادته إلا إذا سـيطرت نفسـه العاقلـة علـى الغضـبية والشهوية[2] .

ولقد تعرض أفلاطون لدراسة نشأة الدولة وتطورها عبر التاريخ لكى يكشف من خلال هذا التطور عن نمو فكرة العدالة . وقد انتهت به دراسته الى تصور تـركيب مثالى للدولـة تتحقـق فيـه العدالـة علـى اكمـل وجـه . ولكى يوضح لنا أفلاطون مفهوم العدالة فـى دولتـه المثاليـة يعـود الى الكـلام عن النفس وقوامها والفضـائل المقابلـة لهـا ، فـالنفس لها ثـلاث قـوى هـى : الناطقة والغضـبية والشـهوانية ، ولكـل منهـا فضيلة خاصـة بهـا ، كـذلك نجـد أن كـل قـوة منهـا تقابـل طبقـة مـن طبقـات المجتمـع المثـالى عنـد

---

[1] أفلاطون ، محاورة الجمهورية ، المقالة الرابعة 441 جـ ، نقلا عن محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ، الفلسفة اليونانية من طاليس الى أفلاطون ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 1993 ، ص 245.
[2] نجيب بلدى ، مراحل التفكير الأخلاقى ، دار المعارف 1962 ، ص 14.

أفلاطون .

فالنفس الناطقة تقابل طبقة الحكام ، وفضيلتها الحكمة ، والنفس الغضبية تقابل طبقة الحراس وفضيلتها الشجاعة . أما النفس الشهوانية فتقابلها فئات الشعب من زراع وصناع وتجار وفضيلتها العفة أى اعتدال المزاج . وإذن فلدينا ثلاث فضائل تقابل ثلاث طبقات فى المجتمع ، فما هو إذن موضع العدالة منها ؟ ينتهى أفلاطون الى القول بإن مبدأ تقسيم العمل فى الدولة قد بين لنا بوضوح الطريق الصحيح لمعرفة العدالة [1] .

والجدير بالذكر هنا أن أفلاطون يرى أن المجتمع ينشأ على أساس العلاقات المشتركة بين أفراده ، حيث يقتصر كل إنسان على ما يجيده ، وبذلك يتحد الفرد والمجتمع ، ويصبحا كلاً واحداً [2] .

ولما كان خلاص النفس مشروطاً بعدم مبالغة إحدى قواها وطغيانها على القوى الأخرى ، أي فى حفظ التناسب بينها ، وكذلك فى التعاون الوثيق لتحقيق صحة النفس ، فذلك هو مفهوم العدالة وطبيعتها الحقة بالنسبة للنفس ، وأما ضد العدالة فهو طغيان إحدى قوى النفس على قواها الأخرى ، فكذلك تكون العدالة فى الدولة إذ تتمثل فى حفظ التناسب والتوازن بين طبقات المجتمع الثلاث ، وهذه هى وظيفة الحاكم الفيلسوف . فالعدالة فضيلة لا يمكن تحقيقها إلا عندما يصبح الحاكم فيلسوفاً . وبذلك تصبح فضائل النفس هى بعينها فضائل الدولة من حكمة وشجاعة وعفة وعدالة وهذه كلها تتحقق فى الدولة المثالية . ومما يؤيد ذلك عند أفلاطون أن محاورة الجمهورية [3] قد نشأت أصلا عن مناقشة فى حقيقة العدالة . وقد ورد بها عدة تعريفات للعدالة منها : أنها

---

(1) محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ، الفلسفة اليونانية ، ص 253 - 254 .

(2)Reinhard Bendix & Seymour Lipest; Class status & Power: Areader in .social stratification, the free press gelncoe , Illinois, 1935 , p . 7.

(3) أفلاطون محاورة الجمهورية ، ترجمة حنا خباز . الطبعة الثالثة ، القاهرة 1929 ، المقدمة .

بمثابة المانع الذى يمنع الاحتكاك الذى يحدثه اجتماع الناس وانطلاقهم فى إكفاء رغباتهم وشهواتهم من غير رادع أو وازع .

وهذا التعريف للعدالة قد وضعه بعض المتناقشين فى المحاورة ، وقد رفضه أفلاطون مع غيره من التعريفات الأخرى ، وقال إن : العدالة هى الحكمة وأن العامل هو الحكيم الصالح " .

وفى محاورة القوانين نجد أفلاطون يركز على نقطة جوهرية ينبغى أن يضعها المشرع نصب عينيه وهى الفضيلة العليا ، اى الاستقامة التامة أو ما نستهدفه من خير تام .

فينبغى على المشرع أن يعنى أولا وقبل كل شئ بحفز همم الناس على اتباع الفضيلة والخير ، وذلك بتوزيع مراتب الشرف على كل من يستحقه . وأن يدقق ويراعى تحقيق الزيجات والمصاهرات السليمة بين المواطنين كما فعل أفلاطون فى الجمهورية ، والذى أهتم أيضا بتربية الأطفال ، وقدم لنا دراسة سيكولوجية للرغبات وللأنفعالات الحادة التى تعكر صفو العلاقات الاجتماعية بين المواطنين مثل الغضب والخوف والقلق ، هذه المشاعر والمتاعب التى تؤدي الى اضطراب النفس ، وعلى المشرع فى المدينة الفاضلة أن يتوخى تطبيق العدالة ويراقب الطرق التى يحقق عن طريقها العدالة بين الناس ، وأن يقف بشدة أمام الذين يتسببون فى ظلم الناس ، وبصفة خاصة ينبغى على المشرع أن يترصد عصاة القانون ، وأن يفرض عليهم عقوبات رادعة .

ويتساءل الأثينى - أحد أشخاص المحاورة - بعد هذا عن فضيلة الشجاعة . وهل هى صراع بين الخوف والألم ؟ أم أنها تنطوى أيضاً على صراع بين الشهوات واللذات ؟ ويرى هذا الأثيني أن الشجاعة فى حقيقة أمرها هى صراع بين هذه الأمور كلها . وعلى ضوء هذه التساؤلات يعرض أفلاطون فى هذا الكتاب الأول من القوانين لموقف الرجل من اللذة . فهل أفضل الرجال هو الذى ينهزم أمام الألم . وبذلك يعد رجلاً رديئاً ؟ أم

أنه هو الذى ينهزم أمام اللذات فيكون هو الأردأ بحق .

أستطيع أن استخلص المشكلات الأخلاقية التى عرضها أفلاطون فى الكتاب الأول من القوانين فيما يلي :

1 - إن الدولة ينبغى لها أن تستهدف السلام لا الحرب حينما تشرع لقوانينها .

2- ينبغى أن يعيش الإنسان تحت مظلة نظام اجتماعى وتشريع أحكم صياغته حتى يصبح قادرا على السيطرة على شهوات البدن ، وكذلك فإن النظام الجيد والدقيق سيمكن الحكام من معرفة أوجه الضعف وعوامل القوة فى أخلاق رعيتهم .

ويبدأ أفلاطون الكتاب الثانى من القوانين بتقديم تعريف للتربية الصحيحة ، وفى رأى المحاور الأثينى أن هدف التربية الصحيحة هو حماية المواطن ، والعمل على استقرار حياته ، ومراعاة الطفل منذ نشأته من حيث شعوره باللذة والألم ، وحيث تكتسب النفس لأول مرة الفضيلة والرذيلة ، وسيصبح المرء بعد ذلك سعيدا حينما يكتسب الحكمة إذ الحكيم هو نموذج للإنسان الكامل . وبالجملة فإن المحاورة يصل أصحابها الى تعريف التعليم بأنه الخير بالصورة التى يمكن أن يكتسبها الطفل فى بادئ الأمر حتى يستطيع التمييز بين الفضيلة والرذيلة .

ولكن أصحاب الحوار يستطرقون الى أنه من الممكن أن يفسد التعليم ، فكيف نتفادى ذلك ؟ ولكنهم يستدركون قائلين بإن الآلهة قد أشفقت علينا من المتاعب التى تحدث لنا بوصفنا بشراً ضعافاً فأمدونا بما يعيننا على مواجهة هذه المتاعب ، هذا بالإضافة الى ما تقدمه الآلهة نفسها من مساندة لنا ومشاركة فى هذا الأمر .

ويرى أفلاطون أن التربية الجمالية والأخلاقية للطفل منذ نعومة أظافره يمكن أن تتم عن طريق الترانيم ، أى فن الغناء المصحوب بأنغام

الموسيقى ، وبحركات الرقص المتوافقة ، وحتى بالألعاب الرياضية ، وهكذا نرى أن التربية العامة للجسم تكون جزءا من التربية الحقيقية للطفل الصغير . وهى تبدو واضحة أيضاً فى الرقص إذ هو فن حركة الجسم .

ويرى أفلاطون فى القوانين أن لكل فن زمانه بالنسبة لتربية الطفل فقد يحس الطفل بذوقه لذة فن معين ، بينما يراه عقله رديئاً ، وحينما يتقدم به السن قد يكون الأمر على العكس من ذلك ، فقد يرى فى الوقت المناسب ما كان يراه رديئاً ، وقد أصبح فى نظره طيباً .

ويتناول المحاورون فى نهاية هذا الكتاب تفسير قبول أفلاطون للاعتقاد اليوناني القائل بإن الموسيقى هى أكثر الفنون المعروفة قبولا للتقليد والمحاكاة ، ذلك لأن قبول موقف أفلاطون يعنى أنه ليست هناك أى صعوبة فى أن تكون التربية فى مجال الذوق والموسيقى هى تربية تصلح أيضاً فى مجال الذوق الخلقى ، وكذلك فإنه ما دامت الموسيقى فناً تقليدياً ، فإنه يصبح من الضرورى أن تصدر الموسيقى الجيدة عن موضوع جميل تقلده ، ويجب أن ترسم جمال هذا الموضوع ، وهذا يتطلب أن يكون هناك تناسقاً تاماً فى النغم ، وفى الكلمات ، وفى الإيقاع ومدته . وفى الحركات المصاحبة ، وأن يتم هذا التناسق بين العناصر التى تدخل فى تركيب الأغنية ، وتلك التى تدخل فى تركيب الشئ الجميل .

ولقد عالج أفلاطون [1] مظاهر الخطأ والفساد فى المجتمع ككل . فقد تناوله كوحدة ، فدرس ما ينطوى عليه من عيوب فى السياسة ، والمجتمع والتربية ، وهكذا كانت جمهورية أفلاطون ضربا من التنظيم الشامل الذى عرف فيما بعد باسم يوتوبيا Utopia وقد ظل فيما بعد شغلا شاغلا لعدد من المفكرين والفلاسفة الإسلاميين والغربيين .

---

[1] جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ، مرجع سابق ، ص 52.

1- ارسطو (384 - 321 ق . م) :

الأخلاق [1] عند أرسطو علم عملى يرتبط بالعلم السياسي ، ولا يقدح هذا فى قيمة الأخلاق إذ أن الدولة أقدر على تحقيق الخير والأخلاق الفاضلة للأفراد ما دامت الغاية واحدة عند الدولة وعند الأفراد . وبعد أن يحدد أرسطو معالم الأخلاق كدراسة بين العلوم العملية وصلتها بالسياسة يبدأ فى تعيين أفضل المناهج التى تصلح لدراسة السلوك الأخلاقى فيذكر أن المناقشة حول هذا الموضوع ومعرفة السلوك الأخلاقى لن تكون كاملة وواضحة إلا بقدر ما يسمح به مجال البحث ، إذ أننا لا يجب أن ننشد الدقة فى مثل هذا الموضوع ، ذلك أن الأفعال التى يبحث فيها العلم السياسي - والأخلاق فرع منه - تكون دائما موضوع اتفاق وليست موضوع تصديق يقينى كما هو الحال فى العلوم النظرية مثلا .

وذلك يرجع الى أن الأخلاق اليونانية بصفة عامة تمتاز بأنها أخلاق سعادة لا أخلاق واجب ، وذلك مهما تعددت صورها عند أفلاطون وأرسطو ، وهذه الأخلاق تجدها تسير فى اتجاه معاكس تماما للأخلاق فى العصر الحديث وخصوصاً ابتداء من كانط [2] . ويهدف علم الأخلاق بصفة عامة الى تبصير الإنسان بالطريق الصحيح لكى يحيا حياة فاضلة تعمل على تحقيق السعادة له وللآخرين . وفى سبيل ذلك يحاول علم الأخلاق وضع القواعد والمعايير الأخلاقية التى تساعد الإنسان فى الحكم على سلوكه فى محيط البيئة التى يعيش فيها . وذلك تجاه نفسه ، وتجاه الآخرين أيضاً [3] .

---

(1) مصطفى غالب ، أرسطو ، دار الهلال . بيروت 1988 ، ص 131.

(2) عبد الرحمن بدوى ، موسوعة الفلسفة . المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 1984 ، جـ 1 ، ص 1222.

(3) Hugh la folletle (edr) : Ethics in practice. Cambridge, Blackwell puplishers ltd, 1997 , p . 4.

وإذا كان سقراط قد اتجه فى محاولة جادة الى بناء معاملات الناس على أساس علمي ، وكان يرى أن الأخلاق والمعاملات لا تكون صحيحة إلا إذا كانت مبنية على العلم ، ولهذا كان يرى أن الفضيلة هى العلم ، والرذيلة هى الجهل [1] ، وإذا كان أفلاطون رأى أنه من واجب الإنسان ، لكى يحيا حياة فاضلة أن يتسامى فوق مطالب الجسد ونوازع الشهوة ، فإن أرسطو قد اتجه بالأخلاق وجه عملية بحتة . فالأخلاق عنده علم عملى .

يبدأ أرسطو كتابه " الأخلاق " بقوله [2] إن كل صناعة ، وكل مذهب وكذلك كل فعل واختيار ، إنما نتشوق به خيرا ما وقد يظهر أن بين الغايات المقصودة اختلافاً ، وذلك أن منها ما هى الأفعال أنفسها ، ومنها ما هى المفعولات الحادثة عن تلك الأفعال . وإذا كانت الأفعال والصناعات والعلوم كثيرة ، صارت الغايات كثيرة ، فغاية صناعة الطب : الصحة وغاية صناعة عمل السفن : السفينة ، وغاية تدبير الحرب : الغلبة ، وغاية تدبير المنزل : الثروة .. وإذا كان لأفعالنا غاية نرجوها لذاتها ، بينما نرجو الآخر بسببها .. فمن الواضح أن تلك الغاية لا يمكن أن تكون سوى الخير ، الخير الأسمى للإنسان .

يتضح من هذا النص أن الخير هو موضوع دراسة أكثر الفنون شمولا وهو فن السياسة المسيطر على سائر الفنون ، وذلك لأن فن السياسة هو الذى يحدد أنواع العلوم التى يجب أن تدرس فى أى دولة .. وإذا كانت السياسة تستخدم العلوم والفنون الأخرى ، وهى أيضا التى تعين ما ينبغى أن نفعله وما لا ينبغى لنا أن نفعله عن طريق التشريع لذلك فإن غاية علم السياسة يجب أن تشتمل على غايات العلوم الأخرى ، بحيث تكون هذه الغاية هى خير الإنسان .. ومن ثم فإن خير الدولة مقدم على خير

---

[1] محمود حمدى زقزوق ، مقدمة فى علم الأخلاق ، دار القلم ، ط3 ، الكويت ، ص 49.

[2] أرسطو طاليس ، الأخلاق ، ترجمة أسحق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوى ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط 1 ، 1979 ، الكتاب الأول ، الفصل الأول ، فقرة 1094 أ ، ص 53.

الفرد وأسمى منه وأكثر اكتمالاً ولو كان خير الفرد يتمشى مع خير الدولة [1] .

لكن ماذا يعنى الخير الأسمى عند أرسطو ، وما هى الوسائل التى يوجد فيها ؟

من المذاهب التى اجتمعت عليها العامة والخاصة فى الخير الأسمى ، أو الغاية القصوى ، إن هذا الخير هو السعادة . وأصحاب هذا المذهب لا يفصلون بين حياة الفضيلة والسعادة . فكأن الفاضل والسعيد عندهم سواء . ولكن هؤلاء يختلفون فى ماهية السعادة ، فالعامة تزعم أن السعادة عبارة عن اللذة أو الثروة أو الحياة . بينما يزعم بعض الخاصة (كأفلاطون وأصحابه) أن جميع هذه الأشياء ليست خيراً بذاتها . بل هى تستمد خيرها من مبدأ أسمى للخير قائم بذاته . وهو اساس كل خير آخر ، وفى الفصل بين العامة والخاصة فى هذه النقطة ينبغى أن نشير الى أن البحث عن الخير الأسمى يجب أن ينطلق مما هو بين لدينا ، لا مما هو بيّن فى ذاته ، لأن الثانى أبعد عن متناول مداركنا البشرية لقربه الى التجريد ، خلافاً للأول . لذلك كان الوقوف على طبيعة الفضائل الخلقية أيسر لمن نشأ على حياة الفضيلة وتحلى بالفضائل الحميدة . ممن لم يتحل بهذه الخصال . وعلى ذلك فإن نقطة الانطلاق فى المباحث الخلقية عند أرسطو تتمثل فى حياة الفضيلة ، كما تتجلى فى سيرة الرجل الفاضل ، لا المبادئ النظرية المجردة ، فالرجل الفاضل عنده هو مقياس الفضيلة وليس العكس [2] .

فالغاية الأخلاقية إذن تتمثل فى السعادة ، وتتوقف هذه السعادة

---

[1] راجع ، محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ، الجزء الثاني ، أرسطو ، دار المعرفة الجامعية 1989 ، ص 210.

[2] ماجد فخرى ، ارسطو المعلم الأول ، الاهلية للنشر والتوزيع ، بيروت 1977 ، ص 107 - 108.

على ممارسة النفس للفضيلة . يقول أرسطو [1] : وقد يظهر أن جميع الأشياء المطلوبة فى السعادة هى موجودة للسعيد ، فإن قوماً رأوا أن السعادة فضيلة ، وقوماً رأوا أنها فهم ، وقوم رأوا أنها حكمة ما ، وغيرهم رأوا أنها جميع هذه الأشياء أو بعضها إما مع لذة ، وإما معراة من اللذة ، وقوم آخرون ضموا اليها مع هذه الأشياء الإقبال . وبعض هذه الأشياء قد يقول به خلق من القدماء وبعضها يقول به قليل من المشهورين من الناس . ولم يخطئ أحد منهم فى جميع ما اعتقده من ذلك ولكنهم أصابوا إما فى شئ واحد مما قالوه ، وإما فى أكثره . فمن قال منهم إن السعادة هى الفضيلة ، ومن قال أنها فضيلة ما : فقولهم متفق . فإن الفعل الذى يكون على ما توجبه الفضيلة هو الفضيلة .

وعلى هذا النحو قام أرسطو بتكوين مفهوم الفضيلة راعى فيه الفروق الدقيقة وأقامه على أساس نفسى . ففى الإنسان قسم عاقل وقسم آخر غير عاقل ، وفى كل منهما هناك أيضا قسمان . فالقسم العاقل ينقسم الى العقل التأملى (وهو أعلى ما فى الإنسان وعماد الحياة الكاملة) والى العقل المخطط الآمر ، أى العقل العملى . والقسم غير العاقل يشتمل بدوره على نصف حيواني خالص (وقد يقال اليوم " ما تحت الوعى ") . وأما النصف الآخر فإنه قادر على الاستماع الى أوامر العقل وعلى الخضوع لها وهو مهيأ لهذا . وهكذا يكون هناك نوعان أساسيان من الفضيلة : النوع الأول يتمثل فى العقل العملى وهو ينحصر فى القدرة على معرفة الخير بسرعة ووضوح ويقين ، ويسميه أرسطو " بالفضيلة الذهنية dianoetische " . أما النوع الآخر فإنه يخص النصف الأعلى من نصفى القسم غير العاقل من النفس . ويتم الوصول الى هذا النوع من

[1] أرسطو ، الأخلاق ، مصدر سابق ، ص 70.

الفضيلة حينما يخضع ذلك القسم للعقل العملى خضوعاً أرادياً [1] .

والفضيلة تتميز وتتصف عند أرسطو ، وذلك - كما يقول : إنا نقول أن الفضائل : منها ما هى فكرية ، ومنها ما هى خلقية : فالحكمة والفهم والعقل : فكرية - والحرية والعفة : خلقية . فإنا إذا وصفنا خلق الإنسان لم نقل انه حكيم أو فهيم ، لكننا نقول إنه حكيم أو عفيف . وقد يمدح الحكيم بالهيئة التى له ، وما كان من الصفات ممدوحاً سميناه فضائل [2] .

ومع أن الفضيلة " ملكة " عند أرسطو ، إلا أنها ليست فطرية كما ذكر أفلاطون بل تكتسب بالتعليم والمران ، أى بالممارسة والتكرار من حيث إن التكرار يولد فينا طبيعة ثانية . ولهذا كان التقليد والأمثال والسير الفاضلة ذات أثر فعال فى التربية الأخلاقية وتكوين الفضائل . والحكمة فضلا عن أنها تعين الفضيلة ، إلا أنها توجه بسبب القوى ، والاستعدادات النفسية الى اكتساب الفضائل عن طريق الممارسة العملية للمبادئ الأخلاقية ، وسيطرة العقل على الانفعالات والواطف بحيث تتمكن الإرادة من حرية الفعل الذى يعتبر بحق مناط الحياة الأخلاقية من حيث أن الفضيلة ليست العلم النظرى بالقوانين الأخلاقية كما زعم أفلاطون [3] .

أما بالنسبة للذة ، فيقرر أرسطو [4] أن اللذة شرط من شروط السعادة الحقة . فالحياة التى تخلو من جميع أشكال اللذة يستحيل أن تكون سعيدة أصلاً : ويستحيل أن تكون السعادة قوة أو استعداد محض ، بل

---

[1] أولف جيجن ، المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية ، ترجمة عزت قرنى القاهرة ص 1976 ، ص 403 - 404 .

[2] أرسطو طاليس ، الأخلاق ، ص 83 - 84.

[3] محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ، أرسطو والمدارس المتأخرة ، مرجع سابق ، ص 222 - 223.

[4] ماجد فخرى ، أرسطو ، ص 128 - 129.

ينبغى أن تكون فعلاً أو كمالا يطلب من أجل ذاته وحسب . وكلما سما هـذا الكمـال أو الفعـل كلمـا دنـت طبيعتـه مـن طبيعـة السعادة الحقـة . وأسمى الأفعال أو الكمالات متصل بأسمى القوى التى لنا ، لا محال . أى القوة العقلية .

وأخيراً يدعى أرسطو [1] أن فلسفته الأخلاقية فلسفة عملية إنسانية بمعنى الكلمة ولكنها لم تكن إنسانية لأنها لم تكن دعوة موجهة لجميع الناس على حد سواء . فقد قال أرسطو إن العبيد لا نصيب لهم فى السعادة ما دام لا نصيب لهم فى الإنسانية . كذلك فإن الرجل الفاضل الذى يقف فى الفضيلة عند الفضيلة الأخلاقية أو العملية وحدها لا يمكن أن يكون سعيداً إنه قد يتمتع بلذات معينة عن قيامه بالأفعال الفاضلة ، ولكنه ليس سعيداً ، وأن السعيد هو الحكيم وحده الذى يتأمل الأمور الإلهية وما يتصل بها .

---

[1] نجيب بلدى ، مراحل التفكير الأخلاقى ، مرجع سابق - ص 22 - 23.

3- الأبيقورية Epicurism

فـى نهايـة القـرن الرابـع قبـل المـيلاد فقـدت بـلاد اليونـان حريتهـا وضعفت بسبب حروب البلوبونيز . وأصبحت خاضعة لمقـدونيا ، ومـن ثـم وقعـت تحـت السـيطرة الرومانيـة ، وحينمـا ضـاعت الحريـة طـوى الفكـر جناحيه ، وحصرت الفلسفة الجديدة أنظارها فى العالم المحسوس بدلا مـن التحليق فى عالم المثال ، فلم تعد تعترف قط إلا بالمبادئ الجسمية ، وانتهـى الأمر بالفرد الى الزهد فى الحياة العامة بل والهروب منهـا والفـرار الى أغـوار نفسه يبحث فيها عن مـوطن للهـدوء والاسـتقرار ، ومـن هنـا كـان الهـدف من الفلسفة هو بيان الطريق الى هذا الهدوء والاستقرار [1] .

ومن هنا نشأت الأبيقورية كرد فعل على واقع اجتماعي وحضـارى . فقـد فقـدت المـدن اليونانيـة اسـتقلالها وسـيادتها وعمـت الفوضـى والقلـق وأصبح الإنسان يخشى شـر أخيـه الإنسـان . وكـان للطـب والفلسـفة هـدف واحـد فـى نظـر الأبيقوريـة فـى ذلـك الوقـت ، حيـث يعـالج الطـب أمـراض الجسم . أمـا الفلسـفة فتعـالج أمـراض الفكـر . ومـا يتعلـق بالجانـب الروحـى للإنسان [2] .

وتنقسم الفلسفة عند أبيقور الى ثلاث أقسام [3] : هى المنطق أو العلـم القانوني - والطبيعة - والأخلاق . وغاية الفلسفة هى تحرير الفـرد والأخـذ بيـده الى حياة من الهدوء والسلام والسـكينة . ومعنـى هـذا أن الأخـلاق هـى أساس هذه الفلسفة وغايتها . أما المنطق وعلم الطبيعة فهم خادمان لها .

---

[1] حربى عباس عطيتو . المداري الفلسفة المتأخرة . " الأبيقورية نموذجا " ، دار المعرفة الجامعية 1999 ، ص 5 .

[2] كريم متى . الأبيقورية . طبعة بيروت . 1989 ، ص 26.

[3] على عبد المعطي ، واخرون ، تطور الفكر الغربى " روية نقدية " مكتبة الفلاح ، الكويت ، 1987 ، ص 90.

علم الطبيعة والمخاوف الثلاثة [1] :

لم يهدف علم الطبيعة لدى أبيقور من الناحية الجوهرية إلا الى غاية واحدة ، وهى تقديم طمانينة النفس الى الناس ، وتخليص نفوسهم من المخاوف التى تعذبها وتمنعها من تذوق طعم اللذة التى خلقت لها .

أما المخاوف التى كان أبيقور بريد تلافيها . فهى المخاوف الناشئة عن الدين من الناحية الأساسية . فعلة المخاوف التى تحاصر النفس ، هى الفكرة التى ترى أن للإنسان أسياداً هم الآلهة الذين يتعرضون للغضب . والفكرة التى ترى أن النفس تتعرض للعقاب المريع بعد الموت . لقد كان الدين - من حيث أنه يوحى للإنسان برعب جنونى - هو القوة الهائلة التى كان أبيقور يريد أن يقضى عليها ، خاصة وأن هذا الخوف قد ولد لدى الناس خوفين أساسيين : هما الخوف من الآلهة والخوف من الموت .

أما الخوف من الآلهة فيبعده الفهم الصحيح لطبيعة الأشياء . فلا شك أن للآلهة وجوداً ، فوجودها تشهد به الإدراكات التى حصلناها فى اليقظة أو فى المنام ، والتى لابد لها من علة حقيقية .. إن الآلهة هى كائنات خالدة وسعيدة . لذلك فهى تتبدى فى إدراكنا البديهي .

فلنحاذر إذن من أن نعزوا اليها شيئاً يتناقض مع السعادة والخلود . وينبغى علينا ألا نعزو اليها عاطفة مثل الغضب ، فالكائن الخالد والسعيد لا يشعر بأى ألم ولا يسبب الألم إطلاقاً للآخرين ، وهذا يعنى أنه لا يتعرض للغضب . إذن ليس هناك ما يجعلنا نخاف من الآلهة . إنها أبعد ما تكون عن التفكير بجلب الألم لنا . إن واجبنا نحوها هو مجرد معرفة طبيعتها الحقيقية . وعبادتها عبادة مخلصة . والإنسان حينما يعبد الآلهة . يعبد الخير الأعظم . أى اللذة التى تعطيه الآلهة مثالا كاملا عنها .

وعلى ذلك تستبعد فلسفة أبيقور معتقدات دين الجماهير ، فالآراء

---

[1] راجع . شارل فرنر . الفلسفة اليونانية ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، دار الأنوار ، بيروت 1968 ، ص 205 - 209 .

التى يكونها العامى عن الآلهة - حينما يتصورها وكأنها عرضة للغضب - هى آراء خاطئة . ومن ينكر الآلهة التى يؤمن العامي بها ليس كافراً ، إذ أن الكافر هو ذاك الذى يعتقد فى الآلهة ما يعتقده الجمهور الضالع فى ضلاله . والحكيم هو الذى من شأنه أن يكون عن الآلهة أفكاراً صحيحة تكون بمثابة ينبوع الخيرات الكبرى .

ويرتبط الخوف من الآلهة بالخوف من الموت . إن الناس يخشون الموت لأنهم يرونه شرا فى ذاته ، ولأنهم يتصورون أنهم سينالون فى الحياة الأخرى العقاب على خطاياهم . لكن ليس للموت ما يخيف فى نظر أبيقور لسبب بسيط ، وهو أن الموت عبارة عن انعدام كل حساسية . إننا نعلم فى الحقيقة ، أن النفس مركبة من الجواهر الفردة ، وأنها ليست أقل من البدن عرضة للانحلال . والحقيقة أن انحلال البدن يؤدي بالضرورة الى انحلال النفس ، وعلى ذلك فالموت هو انعدام كل حساسية ، وينتج عن هذا بداهة أن الموت ليس خيراً ولا شراً ، إذ أن من جوهر أى خير أو شر أن يكون محسوساً ، وعليه ليس فى الموت ما يخيف " فما دمنا أحياء ، ليس للموت وجود ، وحينما يكون الموت ، لن يكون لنا وجود " .

وأخيراً هناك خوف ثالث يثير الإنسان ، وهو الخوف من القدر ، أى الخوف الذى تشعرنا به فكرة الترابط الكلى للأشياء ، بيد أن علم الطبيعة يخلصنا أيضا من هذا الخوف الثالث ، وهو يعلمنا أن الجواهر الفردة تتصف بنوع من التلقائية يتيح لها أن تعدل من اتجاه حركتها تعديلاً غير محدود : فالجواهر الفردة - كما يقول لنا ديموقريطس - تبدأ بانحرافها حركة تلغى قوانين " القدر " حينما تمنع المعلول من اتباع العلة الى ما لا نهاية . إن تلقائية الجوهر الفرد هذه هى الينبوع الذى تصدر عنه حرية الإنسان . ويصرح أبيقور أيضاً بأننا نستطيع التصرف بقدرتنا الذاتية ، حينما نكون بمعزل عن كل سيطرة أجنبية ، وبهذا نجد تفسيراً لما يوجه لأفعالنا من حمد أو لوم . ليس لها من معنى . لو أن أفعالنا لم تكن

متعلقة بتاً بالذات . وإذن ليس لنا أن نخشى القدر لأننا أسياد سلوكنا بالحقيقة .

وعلى هذا النحو ينحى علم الطبيعة لدى أبيقور المخاوف الثلاثة التى تبعث الاضطرابات فى النفس الإنسانية ، وهى الخوف من الآلهة ، والخوف من الموت ، والخوف من القدر . فإذا نحيّت هذه المخاوف ، أطمأنت النفس ، وعندئذ تسود " الاتركسيا " ، أى طمأنينة النفس ، فتحدث حينذاك - والبدن فى حالة جيدة من الصحة - اللذة من ذاتها والتى هى الخير الأعظم.

ومن أهم أعمال أبيقور الأخلاقية ، مذهب فى اللذة [1] .. يقرر أن النفس دائما ما تختار اللذة وتتجنب الألم بفعل طبيعي بعيداً عن العقل . أو كما يقول واعز غريزي ، ومن ثم فإن علم الأخلاق تماماً كعلم الطبيعة بما هو كائن وليس بما ينبغى أن يكون . ويلاحظ أنه رغم إقصاء ابيقور للعقل جانباً ، إلا أنه غير قانع بأن اللذة هى غاية الأخلاق لأنه اعتبر أن العلاقة القائمة بين اللذة والخير هى إنتاج مباشر للتجربة الشخصية . ومع ذلك يعتبر أبيقور أن اللذة هى الخير الأول وأنها هدف الحياة وغايتها ، وأن الألم شر خالص [2] .

والأساس النظرى لفلسفة أبيقور الأخلاقية [3] هو أن اللذة وحدها هى الخير ، وهو خير على الدوام فاللذة عند " أبيقور " : هى إقصاء الألم وعندما ينقضى الألم يبقى للذة أن تتنوع ، ولكن لا تزيد فى مقدارها . وهكذا رأى أبيقور أن اللذة خير ، والألم شر بدليل أن الكائنات الحية العاقلة وغير العاقلة تسعى الى اللذة وتبتعد عن الشر . واللذة عند أبيقور إنما تنشأ عن إشباع حاجة أو رغبة عند الإنسان ، ومن الحالة النفسية التى تعقب

---

[1] الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ص 323.

[2] حربى عباس عطيتو ، مرجع سابق ، ص 173 - 174.

[3] كريم متى ، الأبيقورية ، مرجع سابق ، ص 31 - 32.

إشباع تلك الحاجة .

واللذة عند أبيقور ليست اللذة القصيرة القوية ، بل اللذة الدائمة طوال العمر ، ومن ثم فيجب استبعاد اللذات الحسية الموقوتة التى قد تنقضى دون أن تحقق سعادتنا ، وكذلك ينبغى تجنب المبالغة فى طلب اللذة حتى لا تنقلب الى ألم بما يحدثه من إجهاد واعتلال للصحة . ويبدو أن أساس الموازنة بين اللذة والألم هو الانفعال المصاحب لكل منها . وقد أشار أبيقور الى أن انفعالات الرجاء والخوف المستمدة من الذاكرة أى من النفس يوضحان لنا كيف أن النفس تسيطر على الجسد من هذه الناحية . والواقع أن أبيقور فى مذهبه الأخلاقى يتجه الى تفضيل لذات العقل على لذات الحس ، فغاية الأخلاق عنده هى الوصول الى راحة العقل وطمأنينته، أي الأستمتاع بالسكينة بمعزل عن مشاكل الحياة وأعبائها[1] .

ويذهب " أبيقور " الى أن اللذة تنقسم الى ثلاث أنواع هى [2] :

النوع الأول : يشمل اللذات التى تنبع عن حاجات طبيعية وضرورية مثل لذة الطعام والشراب عند الجوع والعطش .

النوع الثاني : يشمل اللذات الصادرة عن الحاجات الطبيعية غير الضرورية مثل لذة التأنق فى المأكل .

النوع الثالث : يشمل اللذات الصادرة عن حاجات ليست طبيعية ولا ضرورية مثل لذة الجاه والمال .

والإنسان يسعى الى اللذات من النوع الأول ، لأنها ضرورية أكثر من غيرها . وإذا كانت بعض اللذات يعقبها ألم وجب اختيار اللذات دون بعضها . وهنا يكون للحكمة أهمية قصوى فهى التى تختار اللذات .

والحكيم عند أبيقور رغباته محدودة يحتقر الموت . ويملك . بعيداً

---

(1) محمد على أبو ريان ، أرسطو والمدارس المتأخرة ، مرجع سابق ، ص 269 - 270.

(2) كريم متى ، الابيقورية ، مرجع سابق ، ص 32.

عن كل خوف ، فكرة صادقة عن الآلهة ، ويحتقر الجدل ، ولا يمكنه العيش بلذة بدون العيش حسب العقل والشرف والعدالة ، ومن لا يملك إحدى هذه الفضائل لا يمكن أن يعيش بلذة [1] .

هذا هو مذهب أبيقور [2] الذى يغلب عليه طابع التطهير فى مجال الأخلاق والذى كان أسلوباً مطروقاً فى ذلك العصر ، وقد استغل أبيقور التفسير من أجل الموقف الأخلاقى . وقد قبل تفسيراً أحادياً مادياً يعود بنا الى المرحلة السابقة على سقراط ، هذا بالإضافة الى تأثر المذهب بنظرية السفسطائيين فى الحضارة . ونلاحظ من ناحية أخرى اهتمام المذهب بالناحية الفردية فى الأخلاق ، وتركيز الاهتمام على الحياة الحاضرة مع تأكيد أهمية الجانب الجسمي فيها ، وعلى هذا فقد كان أبيقور يضحى بتماسك موقفه المذهبى فى سبيل دعم موقفه الأخلاقى القائم على التطهير .

ومن أبرز الانتقادات التى وجهت للأبيقورية [3] : اعتبارها فلسفة للذة ، وذلك لأنهم يتصورون أن هدف الفاعلية الإنسانية هو طلب اللذة . وهذا خطأ كبير لأن الإنسان إذا طلب اللذة لأجل اللذة فقدها ولم يشعر بها . بالإضافة الى أن الإنسان الذى جرى وراء اللذة ويسعى جاداً فى طلبها ليحصل عليها مهما كلفه الأمر ، يمعن فى الميوعة ويخسر أطيب الخصال الإنسانية كالحزم والصبر والتجرد . ولقد رد أبيقور نفسه على هذا النقد بقوله : عندما تحقق اللذة كغاية فنحن لا نقصد لذات المبزرين الخليعيين . ولذات المتعة الحسية كما يفترض بعض الجهلاء أو الذين لا يفهمون . لكن نقصد تحررا من الألم فى الجسد ومن التعب فى العقل .

---

[1] بويانسي بيار . أبيقورس ، ترجمة بشارة صارجى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1980 ، ص 72.

[2] محمد على أبو ريان ، مرجع سابق ، ص 271.

[3] حربى عباس عطيتو . الأبيقورية ، مرجع سابق ، ص 201.

وليست المسألة مظاهر الأبهة للمائدة الثرية ، لأن ذلك لا يولد اللذة ولا الحياة الهانئة ، لكن يولدها التعقل الراشد .

4- الرواقية Staicism

الرواقية معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها . وقد تميزت الرواقية بطابعين [1] :

الأول استنادها الى تصور بخلق العالم يجدده العقل بحيث يتيح للإنسان ترتيب قواعد السلوك الأخلاقى التى تحقق له السعادة ، وعلى هذا فإن البحث فى الطبيعة لا يكون مطلوباً لذاته ، أي لمجرد إشباع الرغبة الخالصة فى المعرفة بل خضوعها للغاية الأخيرة وهى تحقق السعادة ، وهذا يعنى أن العالم الطبيعي عند الرواقيين يتجه وجهة عملية نفعية .

الثانى : اتجاها الى نظام المدرسة الفلسفية القائمة على التربية الأخلاقية والروحية والتى لا تهتم كثيراً بتحليل وتمحيص الآراء والمواقف السابقة عليها واستخدام الأستدلال العقلي فى هذا المجال . وقد يصلح هذا الأسلوب الى حد ما فى تشكيل وتثبيت قواعد المدرسة وفى إعطائها صورة قوية واضحة ، ولكن يبقى عمل المدرسة الأساسي في الممارسة الفعلية لقواعد السلوك الأخلاقى التى تؤسس سائر مواقفها سواء فى مجال المنطق والمعرفة أو فى مجال الطبيعة .

وللحكيم الرواقى صفات معينة يتصف بها ، وأهمها الحكمة . وهى عند أصحاب الرواق استقامة العقل فحسب ، وأن يكون العقل خلواً من الهوى والانفعال . والرجل إذا بلغ الحكمة فلن يستطيع شئ مهما يكن أن يسلبه إياها ، لأنها تستطيع التغلب على أي شئ آخر سواها [2] :

وترى الرواقية أن العقل الصريح المستقيم هو المعيار الوحيد للخير أو الشر . وكل فعل يتم بمقتضى العقل الصريح هو فعل صريح ، أي فعل حسن : كالاعتدال والحكمة ، والشجاعة ، وأن كل فعل يتم دون العقل

---

[1] على عبد المعطى ، وأخرون ، تطور الفكر الغربى ، مرجع سابق ، ص 84 - 85.

[2] نظمى نظمى : الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت ، القاهرة 1972 ، ص 197.

الصريح هو فعل قبيح : كالجهل والإسراف . والجبن . والظلم . والتهور . والبخل ... وغير ذلك [1] .

والرواقية [2] بصفة عامة تحدثت عن العقل الكلي ، وعن رباطة الجاش وضبط الانفعالات والنظام العالي الموحد ، وجعلت علوم الطبيعة والرياضة خاضعة لعلم الأخلاق ، وكانت تستهدف تحرير الإنسان من الخوف وتدعو الى العيش وفق الطبيعة والخضوع لقوانينها . أى لقوانين العقل الكلي ، لماذا ؟

لأن العقل الكلي [3] الذى أحدث الأشياء جميعاً هو الله الخالق العالم . وبما أن العالم هو كل كامل واحد ، فليس هناك غير إله واحد ، والله الكائن العاقل والخالد والسعيد ، وأبو الكائنات كلها ، وما الآلهة المتعددة فى دين الجماهير سوى أسماء مختلفة أطلقتها على الإله الواحد . وإن هذا الإله الذى خلق العالم ، هو حقيقة العالم الجوهرية فى الوقت ذاته ، بل هو العالم ذاته فى واقعه الحقيقي ، وفى وحدته التى لا تتغير . فالفكرة الرئيسة فى علم الطبيعة الرواقى هى فكرة ارتباط الأشياء بالمبدأ الإلهى الذى هو قوام حقيقة العالم كلها . والعقل الكلى هو القانون الذى ترتبط به الأشياء جميعاً بعضها ببعض ، والذى لا يمكن خرقه أبداً . هذا القانون يدعى القدر أو الجبر ، إذا إن القدر هو العقل الكلى من حيث إنه علة الأشياء كلها ، ومن حيث إنه يحدث الترابط بين العلل الجزئية كلها .

ولكن ألا تجعل هذه الصورة كل فعل إنساني ضلالاً ؟ فإذا كانت الأمور كلها تحدث بالقدر . كانت الأمور التى ينبغى لها أن تحدث ، ستحدث مهما فعلنا ، سواء قمنا بأفعالنا أم لم نقم بها . وهذا يعنى . أننى سأشفى من مرض ، إذا كان لابد له من الشفاء منه ، سواء أدعوت الطبيب

---

(1) نظمى لوقا . المرجع السابق ، ث 210.
(2) على عبد المعطي محمد . المدخل الى الفلسفة ، م . س ، ص 36.
(3) راجع . شارل فرنر ، الفلسفة اليونانية ، م . س ، ص 218 - 220.

أو لم أدعه . وقد أجاب أقريسبوس على هذا الاعتراض المعروف باسم " الحجة الكسلى " بقوله : إن الأمور مترابطة فيما بينها ، فإذا حدد القدر أننى سأشفى . فسيحدد أيضاً أننى سأستدعى الطبيب . وفضلا عن ذلك ، فقد كان يرى أن بالإمكان التوفيق بين القدر والحرية الإنسانية ، لذلك فقد ميز بين نوعين من العلل : علل رئيسة تعبر عن طبيعة الشئ محل الاعتبار بالذات ، وعلل إضافية تعبر عن الفعل الذى يؤثر فى الشئ من الخارج ، فحينما نقول : إن كل ما يحدث إنما يحدث بعلل سابقة ، فنحن نعنى فقط بالعلل الإضافية ، ونستبعد تلقائية العلل الرئيسة . وعلى هذا النحو . فالأسطوانة لا يمكنها أن تتحرك ، إذا لم تلق دفعاً من الخارج ، بيد أن الطريقة التى تتحرك بها ، بدورانها حول ذاتها ، إنما تنتج عن طبيعتها الذاتية .

إن هذا الترابط الذى يقيمه العقل الكلى بين الأشياء هو الذى يحدث الأتساق فى العالم ، وعلى ذلك يجب العيش وفقاً لهذا العقل ، أو بالأحرى وفقاً للطبيعة . وتقوم الأخلاق الرواقية على هذا المبدأ الأساسي [1] : العيش وفق الطبيعة ، أى حسب ما تقتضيه الطبيعة . فالأشياء جميعاً تنظمها قوانين كلية ضرورية شاملة ، وأن الإنسان يستطيع أن يكشف هذه القوانين وأن يسير بمقتضاها ، ولكن اتباعه لهذه القوانين ليس عملاً آلياً يفرض عليه قسراً كحركة الآلة ، بل يشعر بسلوكه وبأفعاله ، وإذا استعرضنا الميول الطبيعية وجدنا أن أهمها وأكثرها عموماً هى غريزة حب البقاء . وبهذا المعنى نحن نميز بين ما يساعدنا على الاستمرار فى البقاء حسب ما تتطلبه الطبيعة وبين ما يهدم بقاءنا . أى بين ما هو موافق لقانون الطبيعة وما هو مضاد لها . وعلى هذا الأساس فإن ما يوافق بقاءنا سيكون هو النافع لنا . أما ما يعارض بقاءنا فهو الضار لنا . ومعنى أن

---

[1] راجع . محمد على ابو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ، ج2 ،ص 288 - 289.

ما يوافق بقاءنا هو النافع لنا أنه هو الذى يؤدي الى سعادتنا ، وكل موجود يستمد قيمته من عمله على جفظ بقائه وسعادته . وخير الإنسان وفضيلته هو فى مطابقته للإرادة الكلية ، والخير عند الإنسان هو الفضيلة لأن فى الفضيلة سعادته ، تلك الفضيلة الغير مشروطة ، بينما الخلق الشرير المضاد للفضيلة هو الشر بعينه .

وتذهب الرواقية الى أنه من العسير أن نفسر أفعال الأشرار تفسيراً مقبولاً وذلك أنهم يرجعون وقوع الشر الى الحرية ، ولكن الحرية تنافى النظرية العلية فى القدر ، وليس من السهل بعد ذلك أن نفسر انحراف الحرية الى جانب الشر [1] .

أما الفضيلة عند الرواقيين [2] ، فهى علم فقط بما تقتضيه الطبيعة ، وتكييفاً للنفس لكى تتجه نفسياً فى الاتجاه الذى تسير فيه قوانين الطبيعة فكأن المسألة تنحصر فى الواقع فى علم الإنسان بالأشياء الخارجية من ناحية ، ثم فى الصورة التى يتقبل عليها المرء هذا العلم . ولهذا فإن المهم دائماً فى الفضيلة عندهم صورتها فحسب لا مضمونها ، لأن المضمون واحد باستمرار . من حيث أن ما تقتضيه الطبيعة هو الذى سيحدث ، ولا مجال للأختيار أو الحرية . وعلى هذا النحو انتهى الرواقيون الى القول بأن الأفعال الإنسانية متصفة بصفة السوية أو التساوى أو الحياد Indifferentia ، وهذا هو مذهبهم المشهور فى هذا الباب ، وهو أن كل فعل أخلاقى هو فى ذاته لا قيمة له ولا اعتبار . وإنما القيمة الأخلاقية للفعل هى دائماً فى الموقف النفسي الذى يقفه الإنسان بإزاء هذا الفعل .. وهذا أشبه ما يكون بفكرة الكسب عند الأشاعرة . من حيث إن الأفعال مقدرة ازلياً تقديراً مطلقاً . وليس على العبد إلا أن يكتسب صيغة

---

(1) Titus, H . H & Keeton, M .T : the Range of Ethics, Afiliated Eastwst press p .vt. Ltd, new Deihi 1972, p . 63.

(2) عبد الرحمن بدوى ، خريف الفكر اليونانى ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، 1946 ، ص 34.

الفعل . وهذا كل نصيبه فى الفعل الأخلاقى ، أى أن يتكيف والحدث الخارجى على نحو خاص .

وهنا نلمس الأخلاق الدينية عند الرواقية فى قولها بالقدر . وهذا ما قربها من النزعة الدينية عند نفوس المسلمين . حيث قال شيوخ الرواقية بوجوب الإذعان للقضاء والقدر . وتلك هى العقيدة التى شتت جذورها فى العالم الإسلامي فى العهود المتأخرة . وما زال يحسبها كتاب المغرب من أسباب انحطاط المسلمين ، وهى عقيدة رواقية فى صميمها فالقدر عند الرواقية هو العلة المطلقة للأشياء جميعاً [1] .

وعلى الإنسان إذا أن يوفق فى سلوكه بين حالته النفسية وبين الحالة الخارجية . وفعل المرء فى هذه الحالة ، من الناحية الأخلاقية ، هو فى النية التى تكون لديه ، وفى وجودها تكون خيرية الفعل . فإذا فعل إنسان فعلا ما ، وكان الفعل حرا فى ذاته ، غير مقصود بأن يكون خيرا من جانب فعله ، فإن صفة الخيرية مسلوبة عنه . وعلى العكس من ذلك إذا فعل الإنسان وكان قاصداً تحقيق الخير ، ولم يستطيع مع ذلك أن يحققه . فإنه فى هذه الحالة لا يمكن أن يسمى أيضاً حراً وحكيماً : فالحال هنا كالحال تماما فى رامى السهم ، فالرامي البارع هو الذى يفعل كل ما فى وسعه ، فهو رام بارع سواء أصاب الهدف أم قامت عقبات وحدثت أشياء لم يكن من المنتظر أن تحدث ، فمنعت السهم من أن يصيب الهدف . أما الذى يصيب الهدف اتفاقاً وصدفة فلا يعد خيراً ، على الرغم من أنه وصل الى النتيجة المطلوبة [2] .

وينتهى الرواقيون الى [3] : أنهم لا يجعلون وسطاً بين الفضيلة والرذيلة . فالشخصية الفاضلة أو الخلق الفاضل إما أن يكون موجوداً

---

[1] نظمى لوقا ، مرجع سابق ، ص 293.

[2] عبد الرحمن بدوى ، خريف الفكر اليوناني ، ص 33.

[3] راجع ، محمد على أبو ريان ، مرجع سابق ، ص 291 .

بكامله أو غير موجود ، ولا وسط بينهما ، ذلك أن الفضيلة والرذيلة صفات لا تسمح باختلاف فى الدرجة داخلها ، فلا يمكن أن تمتلك الفضيلة أو الرذيلة جزئياً . وعلى ذلك فإنه إما أن تكون فاضلاً أو تكون شريراً ، حكيماً أو غير حكيم . والانتقال من حالة الى أخرى آنى وسريع .

أما الشخص الذى يتدرج فى الحكمة فهو ليس بحكيم إذ الحكمة لا تزيد أو تنقص بل هى حالة مستمرة ، والحكيم هو مثال الكمال والحكمة هى الأساس الوحيد للسعادة . أما الجاهل الشرير فهو مثال الفقر والتعاسة.

5- افلوطين (205 - 270 م) :

عاش أفلوطين فى فترة من أكثر فترات الإمبراطورية الرومانية اضطراباً . ومع ذلك فإن فلسفته لم ترتبط بأى من الموضوعات الاجتماعية والسياسية والاخلاقية التى سادت فى هذا العصر . وجاءت فلسفته على عكس الأوضاع القائمة وذلك كنوع من رد الفعل العكسي تمثل فى الهرب من العالم والاستعداد للعالم الآخر .

وفى روما أسس أفلوطين مدرسة تميزت بطابع روحى تطهيرى عميق ، وأنضم إليها صفوة المثقفين من الشعراء والأدباء ، والشيوخ ، بل وحتى الأمراء والأباطرة [1] . وكان هدف أفلوطين من هذه المدرسة هو أن تكون نبراساً يهدى النفوس الى التقوى والصلاح . وليس أدل على ذلك من أنه كان يصرف تلاميذه ويحثهم على حياة الزهد والتقشف التى توصل الى شفاء النفس ، وذلك بالتجرد عن جميع العلائق والشهوات [2] . وهذا المنهج الذى أتبعه أفلوطين جعل نفر غير قليل من عليه القوم يعهدون إليه بمهمة تربية أولادهم لما عرف عنه من سمو الأخلاق والزهد والعفة والتقشف من أجل تطهير الروح من أدران البدن .

إن الغاية من الفلسفة بصفة عامة عند أفلوطين [3] : هى الإرشاد الى الطريق الذى يصل بالإنسان الى إفناء ذاته فى الوحدة الإلهية ، وذلك عن طريق التجربة الروحية القائمة على الوجد . وهذا هو الجانب الذاتي من هذه الفلسفة . أما الجانب الموضوعى فإنه يتمثل فى إنكار كل قيمة للعالم الخارجى ، على اعتبار أن كل ما هو متناد . وكل ما هو موجود فيما عدا الله . فهو الى زوال . وبالتالى لا قيمة له . ولا داعى حتى الى العناية

---

[1] عبد الرحمن بدوى ، خريف الفكر اليوناني ، مرجع سابق ، ص 99 .
[2] أحمد أمين ، وزكى نجيب محمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، مطبعة دار الكتب 1930 ، ص 320.
[3] عبد الرحمن بدوى ، خريف الفكر اليوناني ، مرجع سابق ، ص 99.

به أو إثبات بطلانه . ومن هاتين الناحيتين فإن فلسفة أفلوطين تمتاز أولا بأن فكرة الألوهية التى تشغل الجزء الأكبر منها إن لم يكن كلها . وثانيا بأنها فلسفة تقوم على الوجدان والتجربة الذوقية الصوفية والكشف. ولهذا لا نجد أفلوطين يعنى بنظرية المعرفة . وإنما القيمة كلها فى التجربة الصوفية وفى الكشف والذوق .

ويذكر أفلوطين أن النفس تصبح سيئة من حيث أنها ممتزجة بالبدن مختلطة معه ، فكأنه ومن قبله أفلاطون يؤكدان على أن الجسم عائق للنفس أو كهف ، وليس لهذا الجوهر - أي النفس - هم سوى البحث عن وسيلة للخلاص من سجنه لأنه يتوق الى معرفة حقيقة أمرد . ويذهب أفلوطين الى نفس المعنى الذى ذهب إليه أفلاطون وهو ضرورة تطهير النفس من الأقذار الجسدية وضرورة أن ينتظر كل منا اللحظة المعينة والتى ينفصل فيها بدنه انفصالا طبيعيا عن نفسه ، مثلما تسقط الثمرة الناضجة عن الشجرة ، ذلك أن انفصال النفس عن الجسد ينبغى أن يكون انفصالا داخلياً أى تطهيراً ، فالتطهير هو قوام الحياة الأخلاقية [1] .

ومن هنا يتضح أن الأخلاق عند أفلوطين [2] : هى أخلاق صوفية من الطراز الأول . فعلى النفس أن تتطهر من كافة أدران البدن حتى تستطيع الصعود الى قمة العالم المعقول ، وهو الخير بالذات أو الواحد (الله) والذى تفيض عنه الموجودات بالضرورة لأنه خير بالذات وفى نطاق عملية الفيض - حسب مذهب أفلوطين الخلقى - تكوّن الكائنات التى صدرت عن الله سلما نازلا من درجات الكمال ، فكل شئ أقل كمالا مما فوقه ، ويستمر التناقص فى الكمال . حتى ينعدم ويتلاشى فى آخر السلم انعداماً تاماً . فالمبدأ الأول أو الله الواحد أو الخير بالذات يفيض عنه عقل . وعن هذا

---

[1] محمد على أبو ريان ، حربى عباس ، دراسات فى الفلسفة القديمة والعصور الوسطى ، دار المعرفة الجامعية 1997 ، ص 99 .

[2] راجع ، فايزة أنور شكرى ، القيم الاخلاقية بين الفلسفة والعلم ، دار المعرفة الجامعية 2002 ، ص 106 - 108 .

العقل تفيض نفس تقف على هامش العالم الروحانى قريبة من حدود هذا العالم المحسوس . ومن هذه النفس الأولى خرجت نفس ثانية أسماها أفلوطين بالطبيعة وهى عبارة عن نفوس جزئية موزعة على الكائنات ، وهى أدنى مراتب العالم الروحانية . ومن هذه النفوس يفيض الجسم أو المادة التى تعتبر آخر مراتب الوجود وأبعد الكائنات عن الكمال . وعلى الرغم من أن المادة وهى آخر مراتب الوجود عند أفلوطين تعد شرا ، إلا أنه رفض أن تكون المادة أصل الشر فى العالم ، لأن وجود الشر يعرقل النفس الصاعدة فى تجربتها الروحية إذ أن الأساس الذى تقوم عليه تلك التجربة كلها هو التطهير التام ، والتخلص من آفات البدن ولواحق المادة التى تعوق النفس عن التدرج فى مختلف المراتب للوصول الى الواحد (الله) قمة العالم المعقول .

ولما كان محور فلسفة أفلوطين هو الله ، أو العالم المعقول ، ومن العالم المعقول ينتقل الإنسان الى العالم المحسوس أو الأرضى ، ثم يرتفع ثانية من هذا العالم الى العالم المعقول أو الوحدة الأولى ، لهذا فإن فلسفة أفلوطين إنما تنقسم فى الواقع الى ثلاثة أقسام رئيسة :

الأول : العالم المعقول . والثاني : عالم المحسوسات . والثالث : العود من عالم المحسوسات الى العالم المعقول .

وتشكل هذه الأقسام الثلاثة مجتمعة مذهب أفلوطين الفلسفى الذى يدور حول مسيرة النفس فى هبوطها الى العالم الأرضى ، ثم صعودها الى العالم العلوى ، متخذة فى رحلتها هذه معالم طريقين أحدهما هابط تدريجياً من الواحد الى العقل الكلي الى النفس بأنواعها المختلفة حتى أدنى الحقائق ثبوتاً . وهى الأجسام المحسوسة . وفى هذه الحركة الهابطة تتم عملية الفيض أو الصدور .

أما الطريق الثانى فهو صاعد يصف النفس فى ارتفاعها الى الخير المطلق أو الواحد . واتحادها به . وهذا ما يسمى بتجربة الاتصال أو الجذب

الصوفى . وفى هذه الحركة الصاعدة تنطلق النفس من الكثرة الى الاتحاد التام بالواحد أو الله . فهذا الطريق صوفى [1] .

وهذه الحركة تعتمد على طهارة النفس وتصفيتها من الأرجاس حتى تتحد بالواحد . ويأتى الباعث على هذا الاتحاد من أن الواحد ذاته هو الذى أوجد الكون كله بفاعليته وتأثيره ، فانبثقت عنه الموجودات بصورة منظمة مما عكست عظمة هذا الموجود الكامل [2] .

ثم يعود أفلوطين قاطعاً نفس الطريق ، ولكن من أعلى الى أسفل مستخدماً الاستدلال العقلى لوصف الفاعلية التلقائية للمبدأ الأول . وكيفية صدور الموجودات عنه . وهنا تنتهى النفس من رحلتها الهابطة لتصل الى العالم الأرضى ، فتهبط فى الجسد .

هذه هى خلاصة فلسفة أفلوطين ، وهى على ما نرى فلسفة صوفية أخلاقية بالدرجة الأولى . إذ أن غايتها النهائية تتمثل فى تطهير النفس من أدران البدن ، واتحادها بالله .

وقد شكلت فلسفة أفلوطين هذه منظومة دينية أخلاقية آمن بها كثير من الاتباع فى وقت اضطربت فيه الأحوال الاجتماعية والسياسية والأخلاقية ، ففر الناس الى تلك المنظومة وتذرعوا بها ضد التيارات السائدة .

---

(1) أبو ريان ، وحربى عباس ، مرجع سابق ، ص 273 .

(2) مرفت عزت بالى ، أفلوطين والنزعة الصوفية فى فلسفته . مكتبة الأنجلو المصرية 1991 . ص 92 .

الفصل الخامس

الأخلاق فى العصور الوسطى المسيحية :

القديس أوغسطين أنموذجاً



فـى تاجستا المعروفـة اليـوم بسوق أخـرس بـالجزائر رأى أوغسطين النور سنة 354 ، فى بيت شريف ، من أب وثنى العقيدة رومـانى الجنسية يدعى باتريسيوس ، وأم مسيحية تـدعى مونيـك ، كـان والـده مـن الملاك الصـغار ، وينتسـب الى طبقـة الوجهـاء وحكـام المقاطعـات ، وتنسـب أمـه الى الطبقـة الاجتماعيـة العليـا ذات الثقافـة اللاتينيـة والعقيـدة المسـيحية . وكـان لمونيـك تـأثير كـبير علـى باتريسيسـوس فهدتـه الى المسـيحية فـى أواخر حياته ، كما أنها زودت أوغسطين نفسه بالأسس الرئيسـة للتعـاليم المسيحية .

دخل أوغسطين المدرسة الابتدائية صغيراً ، حتى إذا ما أكمل الثانية عشرة مـن عمـره ، انتقـل الى معهـد شـهير فـى مـادورا .. وأخـذ الفتـى الحـاد الذكـاء ينهل العلم عن أساتذة تضلعوا من أصوله ، ويتودد الى أتراب له فى المدرسـة ، جـروه وراءهـم علـى طريـق الشـر والفسـاد فـى سـن مبكـرة ، ولم يخالفهم رأياً ، وأبى أن يتخلف عنهم فى مداعبة الأثم ، حتى كانت السنة السادسة عشر من عمره قاسية جداً عليه ، سوف يتذكرها طوال حياتـه بكثير مـن المرارة والألم .. فلمـا عجـز والـده عـن تـأمين سـفره الى قـرطاجة لمتابعـة دروسـه ، انفـتح أمامـه بـاب اللـهو واسـعاً ، ولهـا بأقـدس المحرمـات ، وتعرف الى إمرأة ، ساكنها واستولدها طفلا سماه أديودات . وحين تـوفرت له أسباب الرجوع الى المدرسـة عـاد واكـب علـى الـدرس والتحصيل فجلى بين زملائه فى فن الخطابة ، ودرس المحاماة دون أن تحلو له ممارستها [1].

وقـد نفـرت نفـس أوغسـطين مـن أمـرين عرضـا لحياتـه الدراسـية : الشـدة واللجـوء الى العقوبـات الجسـدية فـى الدراسـة الابتدائيـة ، واللغـة اليونانيـة التـى لم يستسـغها ، ولم يستسـغ هـوميروس ، كمـا استسـاغ

---

[1] راجع : أوغسطين ، الاعترافات ، ترجمة الخوري يوحنا الحلو ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت (د . ت) ، ص 2 .
جان كلود فرس . القديس أوغسطين ، ترجمة عفيف رزق ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1982 ، ص 7 .

اللاتينية واتقن دراستها إتقاناً شديدا . وفى سنة 371 انتقل أوغسطين الى قرطاجة عاصمة الولاية ، والمركز السياسي والثقافى فى أفريقيا الشمالية ، وكان فى الثامنة عشر من عمره ، وكانت قرطاجة لذلك العهد ميداناً واسعاً لنشاط المانويين ، ينشرون تعاليمهم فى نشرات أنيقة ، ويعتلون المنابر بصوت جهير ، وينادون بالتحرير من كل سلطة دينية ، ويدعون أن تعليمهم قائم على العقل فأغرى أوغسطين ، وانحاز إليه [1] وحسب أغسطين ، وهو فى حيرته أن المانوية ستجيب عن شتى تساؤلاته : أسم المسيح وعقلانية التنشئة فى مكان الإيمان الذى لا يقوم إلا على سلطة الكنيسة ، ورفض العهد القديم من الكتاب المقدس وحل قضية الشر حلاً مقبولاً قائماً على رؤية مادية لله ، ورؤية للعالم ثنوية ، فالخير والشر مبدآن متحاربان ، وهما أزليان ، مبدآن النور والظلمة اللذان يتصارعان فى قلب الإنسان المركب من روح ومادة .

وهنا ينبغى ملاحظة أن أوغسطين لم يبدأ بالفلسفة ، بل بدأ بالمانوية Manicheans . فقد انضم أوغسطين الشاب الى جماعة مانى لأنه وجد لديهم الشجاعة الكافية لتفسير كل شئ دون الألتجاء الى الإيمان على الإطلاق ، وبرغم ما فى نظريتهم من أصل الكون ونشأته Cosmogony من سخافات صبيانية وآراء غريبة ، فإنهم كانوا عقليين يعزون بالعقل ، ويعتمدون على الفهم .

وفى قرطاج قرأ وهو فى الثامنة عشر من عمره كتاب هوتنيسوس لشيشرون ، وذلك كجزء من البرنامج الدراسى فى قرطاج . وقد أثر هذا الكتاب فى أوغسطين لدرجة أنه اعتبره بمثابة مقدمة له فى الفلسفة وخاصة فلسفة السعادة الأخلاقية . ولما أنهى دروسه وعاد الى

---

[1] راجع ، كيرلس سليم بسترس ، وآخرون . تاريخ الفكر المسيحي عند أباء الكنيسة ، منشورات المكتبة البوليسية ، بيروت 2001 ، ص 729 .

مسقط رأسه . استقبلته أمه بكثير من الخوف والحذر لاعتناقه المانوية وانحرافه عن جادة الصواب .

وبعد شهور سافر من جديد الى قرطاجة ، حيث أسس بمساعدة أحد أثرياء المدينة معهداً لتدريس الخطابة ، فاقبل عليه الطلاب من كل حدب وصوب ، وأخذ يلقنهم فن الكلام ، وسرعان ما اكتسب ثقتهم وتقديرهم وحببوا إليه السفر الى روما للتدريس ، فانتقل اليها وتألب حوله الطلاب ينهلون منه العلم ويبخلون عليه بالزهد من المال الضرورى لمعيشته ، لذا لم يمكث فى روما طويلاً ، بل راح الى ميلانو يعلم فن الخطابة سنة 384 . وفى ميلانو تعرف أوغسطين الى أمبروسيوس أسقف المدينة واستمع الى مواعظه وعايش الكاثوليك . فصادق أكثر من واحد ، كما حظى بصداقة سمبلثيانوس الكاهن المعروف بتقواه وفضيلته . فكفر بماضيه ، واقتنع بضرورة العماد . فراح يستعرض فى عزلة تامة فى كسيسيا كوم ، ماضيه المرير المؤلم ، وهنالك ، بعيداً عن العالم ، بالصلاة والصوم والتأمل ، أعاد النظر فى حياته كلها ، واعتمد ، ثم قرر أن يعود مع أبنه وأمه وأخيه الى مسقط رأسه فى أفريقيا ، لكن وفاة أمه فى ارض غربة أحزنته كثيراً ، وأخرت سفره ، فانتقل سنة 383 الى روما يحذر الناس من شر المانويين وفساد تعليمهم .

وهذا الانتقال الى روما سيكون حاسما بالنسبة الى موقف أوغسطين الفلسفى والديني ، لما يأتى [1] : هنالك أولا أمبروسيوس أسقف المدينة الذائع الصيت فى البلاغة والقداسة ، وقد استقبله استقبالاً أبوياً حاراً ، وهنالك الموعظية التى تسلح بها أوغسطين لحضور حفلات الأسقف . وهنالك الرغبة الكاوية فى البحث عن الحقيقة بعد ما تخلص من أوهام المانوية . وهنالك أخيراً الدافع الداخلى وصورة والدته التى تبكى وتتضرع ، وتمر

---

[1] راجع ، كيرلس سليم بسترس . وأخرون ، تاريخ الفكر المسيحي عند أباء الكنيسة ، ص 730 - 731 .

الأيام وأوغسطين يتردد الى الكنيسة ، وتفسيرات أمبروسيوس الممسوحة بمسحة الأفلاطونية تدخل الى قلبه وعقله ، وتكشف له عن أسرار الحقائق الإلهية فى الكتاب المقدس ، وتنقله من موقف المستقبح الى موقف المؤيد المتفهم .

وفى روما [1] استعان به كاثوليك هيبون ، عندما تعرضت الكنيسة الكاثوليكية لصدمات عدة من مختلف البدع المسيحية ، لصد هجمات الدوناتيين الكلامية ، وقدموه الى أسقفهم فرقاه الى الدرجة الكهنوتية واتخذه مساعداً له فى إدارة الأبرشية . وفى عام 393 اشترك فعلياً فى مجمع هيبون وحمل بشدة على ما ساء من عادات الوثنية المتسربة الى صفوف المسيحيين الذين كانوا يجعلون كنائسهم ومعابدهم ، فى أعيادها التذكارية ، مسارح للأكل والشرب والقصف . وحين توفى مطرانه ، عُين أسقفاً خلفاً له ، فساس الأبرشية طوال أربع وثلاثين سنة كان فى خلالها المرجع الوحيد للجميع ، ولم يكف عن التأليف والكتابة برغم كثرة أشتغاله الإدارية والروحيةْ وقبل أن تخمد جذوة الحياة فى ذلك الرجل سنة 430 شهد بكثير من الحزن والألم دخول الفاند الى مدينة هيبون وفتكهم الذريع بأبنائه ، وكأنه راح يردد فى ساعاته الأخيرة أمام مشهد الخراب والدمار " إن ما يحرسه المسيح لن ينتزعه الغوط" .

وتوفى أوغسطين بعد أثنى عشر عاماً من سقوط الأمبراطورية الرومانية . حقاً كان أوغسطين نتاجاً للحضارة الرومانية ، فأعماله تمثل الحضارة التى انبثقت من بين الأطلال [2] .

أما أعماله فقد بدأ أوغسطين التأليف بعد قراءة الكتب الأفلاطونية .

---

[1] راجع . أوغسطين ، الاعترافات ، ص 4- 6 .

[2] ترانتى وماركوس ، مقالات فى فلسفة العصور الوسطى ، ترجمة ماهر عبد القادر ، ص 13 .

فكتب عديداً من المؤلفات احتوت على محاورات تبحث فى موضوعات فلسفية ، ومؤلفات تبحث فى العقيدة ، الى جانب بعض الشروح فى الكتاب المقدس ، وبعض المناظرات اللاهوتية .

وكان أول ما بحث أوغسطين مسألة اليقين ، لأنه اعتبرها المسألة المقدمة على سائر المسائل ، وهذا موضوع كتابه " الرد على الأكاديميين " سنة 386 . الذى يدافع فيه عن الحق فى معرفة الحقيقة ، ويدعى تبيان أمانة الفلسفة المستوحاة من الأفلاطونية التى تجمع ، وبشكل حاسم ما بين السعادة والحكمة .

ثم نظر وبحث أوغسطين فى ماهية الحياة السعيدة التى وصفها شيسرون بأنها غاية الفلسفة الأثيرة ، فألف كتابه " الحياة السعيدة " Debeata vita سنة 386 الذى عاد فيه لتأكيد الجمع بين السعادة والحكمة ، وذلك بأسلوب مسيحي خالص ، وفى كتابه " خلود النفس " Deimmortalitate سنة 387. بحث عن الأسس العقلية للإيمان .

وفى طاجستا وخلال بعض السنوات الهادئة بقى لنا فى مؤلفات أوغسطين " الإرادة الحرة " Delibero aribitaio سنة 388 و " المعلم " Magistro سنة 399 و " الدين الحقيقي " وهذه المؤلفات هى صدى للحماس الأفلاطونى الذى أخذ به أوغسطين ، وتمرسه فى نبذ المانوية ، ففى كتابه " النظام " يظهر لنا غائية وعقلانية العالم المحكوم بالعناية الإلهية . كما يعرض لنا الجدل الذى يقود العاقل للاتحاد مع الله ، وبشرح مطول يبين أوغسطين الأنسجام بين المعارف أو المبادئ المختلفة التى تتوج علم الواحد أو العقل أو الله نفسه ، إلا أنه لم يتجرأ على الأقتراب من مشكلة الخطيئة . ثم يعود الى هذه الموضوعات فى كتابه " حرية الاختيار " مع التأكيد على أن لا شئ يفلت من العناية الإلهية .. وفى نفس الفترة الزمنية تقريباً . وفى كتابه " المعلم " ينطلق أوغسطين من مشكلة اللغة

حيث يحلل شروط المعروفة الحقة . مبشراً بالنظام الأوغسطين المستقبلى للفعل وللإشراق الداخلى [1]

كتب أوغسطين كل المؤلفات السابقة فى فترة ما قبل العمادة الكنسية ، ومع الرهبنة والأسقفية أصبحت مؤلفاته أكثر عمقاً . فقد كرس نفسه للمجمع المسيحي الذى أنشأه فى أفريقيا ، لكن تأثيره الذى امتد الى المسيحية بكاملها كان لمشاركته النقاش والجدل مع آباء الكنيسة . ثم لانتشار كتبه مثل :

كتاب " أخلاق الكنيسة الكاثولوكية وأخلاق المانويين " ، وكتاب " فى سفر التكوين رداً على المانويين " وكتاب " فى الحرية " ثم خطر له أن يترجم لحياته ويبين كيف قاده الله من الظلمة الى النور ، فكتب كتاب " الاعترافات " حوالى سنة 400 . ومن أهم مصنفاته بعد ذلك كتاب " الثالوث " Detrinitate فى خمس عشرة مقالة حررها فى ست عشرة سنة 400 - 416 يشرح فيها العقيدة وينقد الأضالين وينثر الشئ الكثير من الفلسفة ، ويشرح سفر التكوين " وفى سنة 413 بدأ تأليف كتابه " مدينة الله " وفرغ منه سنة 426 ، خصص المقالات العشر الأولى لنقد الوثنية ، معتقداتها وأخلاقها ومذاهبها الفلسفية ، والمقالات الإثنى عشرة التالية لتاريخ العالم ومغزاه [2] وقليل مما جاء فى كتاب " مدينة الله " مبتكر أصيل ، ففلسفة الحشر والنشر فيه مستمدة من أصول يهودية ، جاء معظمها الى المسيحية عن طريق " كتاب الوحى " . ومبدأ الجبرية والاختيار مستمد من القديس بولس . ولو أن القديس أوغسطين قد طوره تطوراً أخصب امتلاء . وأكثر منطقا مما نجده عليه فى "

---

[1] راجع ، جان كلودفرس ، مرجع سابق ، ص 15 - 16 .
[2] راجع ، يوسف كرم ، مرجع سابق ، ص 23 .

الرسائل " والتفرقة بين التاريخ المقدس والتاريخ الملوث مبسوطة بسطا واضحاً " العهد القديم " وكل ما عمله القديس أوغسطين هو المطابقة بين عناصرها ، وعقد الصلة بينهما وبين تاريخ عصره ، على صورة تجعل المسيحيين يتقبلون سقوط الأمبراطورية الغربية وما أعقب ذلك من فترة سادها الفوضى ، دون أن ينال ذلك من عقيدتهم الدينية فيرجّها فى نفوسهم رجا عنيفا بغير موجب [1] .

وقبل وفاة أوغسطين بثلاث سنين رأى أن يعود على مؤلفاته يراجعها ويثبت حكمه الأخير فيما تضمنت من أراء إقراراً أو رفضاً أو تصحيحا ، فكان من ذلك كتاب " الاستدراكات " ومما يجدر ذكره من هذه الاستدراكات كان أسفه لإسرافه فى الثناء على الأفلاطونيين ، فإنه كان قد عرف حقيقة مذهبهم وحقيقة موقفهم من المسيحية فدعاهم بالكفار . تلك هى كتب أوغسطين البارزة ، وله غيرها كثير ، وقد بلغت جميعا مائتين وأربعين متفاوتة الحجم ، ضاع منها عدد كبير [2] .

يمكن مما سبق تمييز نموذجين فى أعمال القديس أوغسطين [3]

الأول : ذلك الذى له ميزة جدلية ، والذى طرح المشكلات بعمق ، وهو مستوحى من الظروف التى عاشها ، وعن تطور الكنيسة .

الثاني : وهو بالعكس صدر عن التامل والتفكير ، وهذا كان أكثر مذهبية . وتوافقاً مع العقيدة وعمقها ، وتطلب عددا كبيراً من السنوات .

إن أكثر أعمال أوغسطين أهمية هو كتاب الاعترافات Confessiones . فهو حجة تحدد الإطار الحقيقي لأى دراسة فى فكره . كتب أوغسطين " اعترافاته " فى ثلاثة عشر كتاباً ، وهى ليست صك

---

[1] برتراند رسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، ص 96 .
[2] يوسف كرم ، مرجع سابق ، ص 23 .
[3] جان كلود فرس ، القديس أوغسطين ص 17 .

اتهام ضد نفسه بقدر ما هى شهادة حسية تنطق بجود الله وصلاحه ومحبته وتعترف بفضله .

فعظيم أنت يارب وجدير أنت بكل تسبيح ، عظيمة هى قدرتك وحكمتك لاحد لها .. أيها الرفيع ، الكريم ، القدير ، الجبار ، الرحيم ، العادل ، الخفى ، الحاضر ، الجميل ، القوى ، الفائق الإدراك ، يا من لا يتغير ويغير كل شئ ، يا من لا يتجدد ولا يشيخ ، يا من هو أبداً جديد ، أيها المسير المتكبرين الى الهرم على غفلة منهم ، أيها الحافظ ، الخالق المغذى ، المكمَل ، أنت القدير ، الكريم ولا أحد إلاك يصنعْ ما صنعت أيها الأحد ، مبدأ كل قياس ، ويا أيها الجميل مبدأ كل جمال يا من أنت بناموسك مبدأ كل نظام [1] .

نشكرك اللهم يا خالق الكون وسيده ، الكلى الصلاح والسمو ، وهبتنى الحياة وقوامها ، والشعور وما يلزم للحفاظ على سلامة كيانى .. ألا تستحق الإعجاب والثناء هذه كلها هى منة منك يا إلهى وهبة ، كلها كريمة لأن خالقى كريم جواد . إنه خيرى فاحمده على حسناته بوافر من الغبطة .. شكراً لك ، اللهم . يا سعادتى ومجدى ورجائي ، شكراً لك على ما أوليتنى من نعم ، أرجوك . اللهم أن تبقيها لى وتحفظنى ، إذ ذاك تنمو فى نعمك وتبلغ ذروة الكمال فأكون معك لأنك أنت أوجدتنى [2] .

وفى الكتاب الثاني من الاعترافات بعنوان " الفتى المراهق " يعترف أوغسطين لله ، شغفاً وحباً له . بماضيه الدنس ، وما ارتكبته نفسه اللحمية (النتنة) كما يوصفها بسبب بعدها عن الله . ويسرد أوغسطين تفاصيل خطاياد لمن يقرأه من بنى البشر ليتعظوا بها ، وهو يعترف بها ، ويتوب عنها أمام الله .

---

[1] أوغسطين ، الاعترافات ، الكتاب الأول ، ص 9 ، 14 .
[2] أوغسطين ، الاعترافات ، الكتاب الأول ، ص 27 - 28 .

يقـول أوغسـطين [1] : أريـد أن أتـذكـر الآن أدنـاس ماضـيَّ ونتانـة نفسى اللحميـة ، لأحبابها ، بـل جنابـك يـا إلهى ، وشغفا بـك ، أيها الحب . أعود بقلب مرير ، الى تذكـر سبلي الأثيمـة وتـذوق حلاوتـك أيها العذوبـة الكاملة الهنيئة التى لا يشوبها رياء ، يا من تجمع شتات قلبى المنـدثر ، الـذى تفكـك فـى شـتى الأباطيـل يـوم أشـاح بوجهـه عنـك أيهـا الكـائن الأحـد . حرّقنـى العطـش الى الملـذات الجهنميـة ودفعتنـى وقـاحتى الى الاسـتمتاع بشتى أنواعها ، فتشوه جمـالى وأصبحت قـذارة أمـام ناظريـك .. فتفـاقم غضبك على وأنا له متجاهل وابتعدت عنك ولم تزجرنى ، وملت مـع تيـار فحشي واليه استسلمت . وفيه بذرت قواى الناشطة ولم تقل لى كلمة ، يا غبطة تذوقتها فـى آخـر المطاف ، اليـك ذاك القلـب الـذى ترأفت عليـه فـى سحيق الهاوية ، هاله يعترف لك اليوم بما كان يفعل .

وفـى قـرطاجـة أو الكتـاب الثـالث مـن الاعـترافـات يقـر أوغسـطين بـأن قراءتـه لمحـاورة شيشـرون " هورتنسـيوس " قـد أوقـدت حـب الحكمـة فـى نفسه ، تلـك المحـاورة التـى تـدافع عـن الفلسـفة باعتبارهـا النشـاط العقلـى الوحيد الذى يستطيع إرشاد الإنسان الى السعادة الحقة تلك التى تتمثل فى اللذة العقلية ، ولا تتمثل فى اللـذة الماديـة ، فانكب أوغسـطين بعـد قراءتها على دراسة الكتاب المقدس . يقول أوغسطين [2] : وإذا تبعـت مـنهج التعليـم المـألوف وصـلت الى كتـاب هورتنسـيوس " ليشيشـرون ، وقـد اكتسـب إعجاب الناس بفصاحته ، لا بمعانيه ، فأثر على تفسيتى وحـوّل اليـك أيها الرب . صلواتى . وقلب رأساً على عقب جميع تمنياتى وأمانيَ ، حتى أصبح لدىَ كل أمل " باطل ، صغاراً ، وحقارة فى عيني ، وبقوة غـريبـة اشـتهيت الحكمة الأزلية وأخذت أنهض وأعود اليك . ولما كنت أجهل . كما تعلم يا نـور قلبـى ، نـص الرسـول ، فقـد دفعنـى الى البحـث عنـه تحـريض المؤلـف

---

[1] أوغسطين ، الاعترافات ، الكتاب الأول ، ص 29 ، 30.
[2] أوغسطين ، الاعترافات ، الكتاب الثالث ، ص 45 .

الشديد على ان أحب وأسأل وأرجو واعتنق بكل إخلاص ، لا هذا المذهب الفلسفى ، ولا ذاك ، بل الحكمة عينها مجردة .

وفى " عواصف وظلمات " أو الكتاب الرابع من الاعترافات [1] يضع أوغسطين تجربته طوال تسع سنوات فى المانوية ، تلك السنوات الممتدة بين التاسعة عشرة والثامنة والعشرين من عمره ، حينما كان فريسة لشهوات مختلفة . ويقرر أوغسطين أن مطالعته لكتب المانوية وغيرها أعطيته فكرة خاطئة عن الله ، فتبرأ منها ، الأمر الذى جعله يصلى أثناء " وميض فى الليل " وهو عنوان الكتاب الخامس من الاعترافات الذى يطلب من الله فيه أن يقبل ذبيحة اعترافه بلسانه الذى كونته يارب " ودفعته الى الإشارة باسمك ، وأشف جميع عظامى لتقول لك : من مثلك يارب ؟ أن من يعترف لك لا ينبئك بما فى قلبه ، لأن القلب المغلق لا يغيب عن نظرك ولا قسوة البشر تدفع يدك ، بل إذا شئت فإنك تلينها برحمتك ، أو بنقمتك ، ولا أحد يهرب من وهجك " [2] .

وكان الدافع وراء اعترافات أوغسطين بذنوبه لله ، هو شعوره باليأس من الوصول الى الحقيقة وإحساسه بانه مشرف على الغرق ، فلحقت به أمه الى ميلانو ، وذلك هو موضوع الكتاب السادس من الاعترافات .

وفى السابع يعترف بـ " صعوبة التحرر من فكرته الخاطئة عن الله " إذ يقول : " حاولت أن أطرد عن مخيلتى أفكار الدنس الحائمة علىَ ، وما إن ابتعدت حتى عادت الىَ من جديد . باسرع من طرفة عين ، ومع أنى عزمت أن أطرد عن كل فكرة تقول بشكل جسمي فقد اضطررت الى أن أتصورك ذا جسم تقيم فى الفضاء أو فى العالم أو خارجاً عن العالم فى الآرجاء اللامناهية " [3] .

---

(1) أوغسطين ، الاعترافات ، الكتاب الرابع ، ص 57.
(2) أوغسطين ، الاعترافات ، الكتاب الخامس ، ص 78 .
(3) أوغسطين ، الاعترافات ، الكتاب السابع ، ص 121 ـ 122 .

وفـى إبـان صـعوبة التحـرر مـن فكرتـه الخاطئـة عـن الله تسـاءل أوغسطين أيضاً عن مدى مسئولية الإنسان عن الشر " وسعيت جهدى كى أتفهم تفهماً صحيحاً الرأي القائل إن حرية الأختيار فى إرادتنا هى علة شرورنا " [1] . وظل أوغسطين يبحث عن مصدر الشر هكذا : " أنت يا عضدى خلصتنى من قيودي إنما ما زلت أبحث عن مصدر الشر فلم أجده ، ولكنك لم تسمح لأفكارى المترددة بأن تجرنى بعيداً عن إيمانى بأنك موجود وبأن جوهرك لا يتغير ، بل ترعى البشرية بعنايتك وتمارس عدلك فيها ، آمنت كذلك بأنك أسست طريقاً خلاصياً للإنسان يسير فيه ، وما أن استقرت هذه الحقائق بقوة وثبات فى عقلى حتى رحت أبحث بغمٍّ عن علة الشر " [2] وفى بحثه هذا ، قرأ أوغسطين كتب فلسفية من الأفلاطونية المحدثة المنقولة من اليونانية الى اللاتينية ، ومن الخير الذى جناه من مطالعة تلك الكتب ، أنه عَلِمَ أن الله طهره كأنسان من رجسه ، وجفف نفسه كنسيج العنكبوت ، وصرخ به من بعيد قائلا : " أنا هو الذى هو " [3] وسمع اوغسطين قوله وكأنه فى القلب ، ولم يعد أمامه باب للشك ، وأصبح الشك من حياته أسهل عليه من الشك بالحقيقة التى انكشفت أمام العقل من خلال المخلوقات ، وأصبح مصدر الشر معروفاً .

يقول أوغسطين [4] : وبالنسبة إليك لا شرّ ، ولا أقول بالنسبة إليك وحسب ، بل الى كل ما خلقت لأنه ، خارجاً من هذه الحقيقة لا شيئ يستطيع أن يستولى على النظام الذى وضعته لها ويعكره ، عن تنافر أعضائها ينجم الشر ، وعن تناسق هذه العناصر فيما بينها وبين سواها ينتج الخير . وما أن وصل أوغسطين وأطمئن الى هذه النتيجة حتى قدم

---

[1] أوغسطين ، الاعترافات ، الكتاب السابع ، ص 124.
[2] أوغسطين ، الاعترافات ، الكتاب السابع ، ص 130 .
[3] أوغسطين ، الاعترافات ، الكتاب السابق ، ص 135 .
[4] أوغسطين ، الاعترافات ، الكتاب السابع ، ص 136 .

لله " فعل شكر " [1] : اللهم ، أود أن أذكر رحمتك علىّ واعترف بها شكراً لك . لتخترق رحمتك عظامى فتهتف " من مثلك يارب من مثلك " ؟ " لقد حللت قيودى " ولهذا فإنى أذبح لك ذبائح الحمد وأبين كيف حكمت قيودى ليسجد لك كل من يسمعنى ويقول : مبارك هو الرب فى السماء وما أعجب وأعظم اسمه فى الأرض .

وبعد فعل وصلاة الشكر ، شعر أوغسطين بأنه لم يبق له أمل إلا " أمله الوحيد معرفة الله " [2] : سوف أعرفك يا من تعرفنى ، سوف أعرفك كما تعرفنى ، أدخل الى نفسى يا قوام نفسى ، وأسكن فيها ، منزهة عن كل عيب . ذاك هو رجائي أيها الرب ، يا من تنكشف دوماً أمامه لجة الوجدان البشري وأظهرت لك ذاتى يارب ، أنا أياً كنت وقلت لك لأية غاية اعترف بك ، واعترافتى هذه أقدمها اليك لا بألفاظ وأصوات ، بل بكلام النفس ، بهتاف الفكر ، إن اعترافى اليك يا إلهى هو اعتراف صامت وغير صامت : صوتى ساكت ، وقلبى يصرخ .

وفى الكتاب الحادي عشر من الاعترافات يستغيث أوغسطين بالله فى أداء رسالته الجديدة [3] : اللهم أصغ الى صلاتى وطلبتى التى تشتعل حرارتها حباً لأخوتى .. قلبى يقول لك ذلك ، هبنى أن أقرب ذبيحة لخدمتك . قلبى ولسانى ، محتاج ، وأنا فقير ، وأنت غنى لكل هذا يدعوك ، نقى شفتى من كل وقاحة ونفاق باطنى وظاهرى ، أجعل كتبك لى لذة نقية صافية فلا أجد فيها ضلالا لى وللآخرين " تكرم على بالوقت الكافى كي أتأمل أسرار شريعتك ولا تغلقها بوجه من يقرعون بابك .. أود لو اعترف لك بكل ما وجدت فى كتبك ، لأسمع صوت تسابيحك ، وأبشر بك ، وأحدث بعجائب نموسك مذ اليوم الذى فيه صنعت السماء

---

[1] أوغسطين ، الاعترافات ، الكتاب الثامن ، ص 145 والكتاب التاسع ص 168 .
[2] أوغسطين ، الاعترافات ، الكتاب العاشر ، ص 193 .
[3] أوغسطين ، الاعترافات ، الكتاب الحادى عشر ، ص 240 .

والأرض ، كيف صنعتها ؟ وفى سبيل ذلك شرح أوغسطين مقاطع من كتاب سفر التكوين فى الكتاب الثاني عشر من الاعترافات التى ينهيها بفعل شكر من الكتاب الثالث عشر [1] أشكرك يا ربى لأننى أرى السماء والأرض ، جميع مخلوقاتك السفلية والعلوية ، أو بالأحرى الروحية والمادية ، جميع مخلوقاتك تسبحك ونسبحك نحن أيضاً .

من كل ما سبق يتبين أن القديس أوغسطين أكبر ممثل للنزعة الأفلاطونية فى المسيحية ، وذلك يرجع الى [2] إعجابه الشديد بالأفلاطونية المحدثة والتى وجد فيها نزعة عقلية تتفق تماماً مع عقيدته المسيحية التى تؤكد أن العقل سابق على الإيمان . وعلى هذا يرى أوغسطين أن الحياة السعيدة والغاية الأخلاقية هى النعيم فى الله ، ومن أجل الله فالسعادة والحقيقة شيئان مترادفان لأن مصدرها واحد هو الله . فكما أن الله مصدر الحقيقة والمعرفة فهو كذلك مصدر الأخلاق . فالخير عند أوغسطين هو السير على مقتضى القانون الإلهى ، أما الشر فهو مخالفة هذا القانون . وترجع الفضائل الأخلاقية كلها عند أوغسطين الى فضيلة عليا واحدة . هى فضيلة الحب ، حب الله واليها ترجع كل الفضائل الأخرى مثل الحزم والعفة والشجاعة والعدالة ، ولذلك يرى أوغسطين أن الفضائل إذا انقطعت صلتها بالله أصبحت رذائل ومن هنا تميزت أخلاق العصور الوسطى المسيحية بانها كانت متأثرة الى حد كبير بالديانة المسيحية ، فلقد ربط المفكرون فى تلك المرحلة بين الأخلاق وبين الدين . ولكن يؤخذ على أخلاق العصور الوسطى هذه ، تحديد الصواب والخطأ والخير والشر بالرجوع الى القانون الإلهى والى الإنجيل كما فسرته

---

(1) أوغسطين ، الاعترافات ، الكتاب الثالث عشر ، ص 324.

(2) راجع ، فايزة أنور شكرى ، المذاهب الأخلاقية بين الإسلاميين والغربيين ، مرجع سابق ، ص 27 - 29 .

الكنيسة[1] .

لذلك يمكن القول بصفة عامة إن [2] : أخلاق العصور الوسطى " المسيحية " هى أخلاق دينية من الدرجة الأولى أو على الأقل هى أخلاق تأثرت بالدين وبقضاياه ، لذا تم تفسير الأفعال والأقوال والسلوك على أساس ما تحمل من موافقات أو معارضات للدين المسيحي . فإن وافقته كانت صائبة صالحة ، وإن عارضته أو خالفته كانت خاطئة طالحة .

ركز أوغسطين على الأخلاقيات ، وذلك لأن هدف فلسفته هو بلوغ السعادة ، وبلوغ السعادة يعتمد على سلوكيات الإنسان . لذلك تحتل الأخلاقيات مكانة كبيرة هامة فى فكره الفلسفى . وأفكار أوغسطين فى السلوك الإنساني تعتمد على نصوص لاهوتة من القانون الإلهي الموحى به ، كذلك تعتمد على الأوامر والتقارير الدينية ، مثل أفعل ولا تفعل ، وكذلك على اللطف الإلهى الذى يمكن الإنسان من تنفيذ مشيئة الله . وفوق كل ذلك مفهوم الحب فى (العهد الجديد) New Testaments فالإنسان صنيعة الله ، وهو يتمتع بالسعادة عند رؤية الله فى هذه الرؤية . وفى ظل تلك الوحدة يشعر الإنسان بالراحة ويخلد للسكينة باتحاده بالله وعشقه له [3]

ويميز أوغسطين بين نوعين من الطبيعة لهما مستويان [4] : أحدهما علوى والآخر سفلى وهما يرتبطان بالأخلاقيات والنزوات (الأهواء) فى نزعة طبيعية توجهنا الى أعلى (نحو الأخلاقيات) ، وأخرى

---

[1] وليام ليلي ، المدخل الى علم الأخلاق . ترجمة وتقديم وتعليق ، على عبد المعطى محمد ، دار المعرفة الجامعية 1999 ، ص 199 .

[2] نفس المرجع، نفس الصفحة .

[3] راجع ، ترانثي ، وماركوس ، مقالات فى فلسفة العصور الوسطى ، ترجمة ماهر عبد القادر محمد ، دار المعرفة الجامعية 1997 ، ص 55 .

[4] ماهر عبد القادر محمد ، وحربى عباس عطيتو ، دراسات فى فلسفة العصور الوسطى ، دار المعرفة الجامعية 1999 ، ص 273 - 274.

طبيعية أيضاً توجهنا الى أسفل (الأهواء) ، وعلى هذا فإن أوغسطين يؤكد ثنائية أو ازدواجية الطبيعة الإنسانية ما بين طبيعة عليا وأخرى سفلى وهما الأخلاقيات والأهواء . وكل من المستويين العلوى والسفلى متصارعان ومتصادمان داخل الإنسان ، والإنسان له حرية الأختيار وقوة الإرادة ليوجه نفسه ويختار طريقه إما تابعاً أخلاقياته ، متجهاً لأعلى ، أو منقاداً لأهوائه ، ومتجهاً الى أسفل ، وهنا يؤكد أوغسطين من خلال هذا المفهوم على الإرادة الإنسانية وحرية الاختيار .

غير أن أوغسطين عندما يميز بين نوعي الطبيعة إنما يميز بين نوعى (الحب) أو درجتيه . كذلك فإن حرية الاختيار تقع على عاتق العقل الإنساني فهو الذى يختار ، وبناء على هذا الاختيار توصف أخلاقيات الإنسان إما بالمدح أو بالذم . وبهذا المعنى فإن لفظة (الحب) هنا تغطى معنيين أو نظامين [1] : الأول يشتمل على القوى البدائية مثل العشق والعواطف والميول فى كل أنواعها ، والثانى يشمل الاختيار الحر . فالمعنى الأول من عواطف وعشق وميول يكتشفه الإنسان فى ذاته ، أما الأختيار الحر فإن الإنسان يقحمه على ذاته . وهكذا فإن أوغسطين يقول بمفهوم الواجب والإرغام .

وهكذا يتضح أن أوغسطين نادى فعلاً بأخلاق دينية تستند الى القانون الإلهى ، أو بالأخرى الى تعليمات الإنجيل الكنسي . فما تقول به هذه التعليمات والأوامر الدينية من الفضائل والمبادئ الأخلاقية عموماً ، فصواب ، وخير ، بل وحلال . وما لم تقل به أو تنهى عنه ، فهو خطأ ، وشر ، بل وحرام ، وإن كان أوغسطين - ولا غيره من مفكرى العصور الوسطى المسيحية - لم يذكر لفظ الحلال والحرام صراحة .

وما دام المفكرون المسيحيون قد ربطوا فى تلك المرحلة بين الأخلاق

[1] ترانثى وماركوس ، مقالات فى فلسفة العصور الوسطى ، 58 - 59.

والدين فاعتبروا ما يوافق الدين من الأخلاق ، صواب ، وما يخالفه خطأ ، فإن هذا الصواب وذاك الخطأ قد أصبحا المعيار الذى أخذت به معظم الدراسات الأخلاقية الإسلامية فيما بعد ، ألا وهو معيار الحلال والحرام ، الذى التزم أصحابه بأوامر ونواهى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ، تماماً مثلما التزم المفكرون المسيحيون بأوامر ونواهى الإنجيل الكنسي . وذلك كما اتضح لنا تفصيلاً فى الجزء الخاص بالفكر الإسلامي من هذا الكتاب .

الفصل السادس

الأخلاق فى العصر الحديث والمعاصر

علم الأخلاق فى العصر الحديث والمعاصر :

فى النصف الأخير من القرن الخامس عشر ابتدأت النهضة فى أوربا ، وأخذ العلماء يحيون فلسفة اليونان القديمة ، وابتدأ ذلك فى إيطاليا ، ثم عم أوربا جميعها . استيقظ العقل من سباته فأخذ يعرض كل شئ للنقد والبحث ويرفع لواء حرية الفكر . وابتدأ ينظر الى الأشياء نظراً جديداً ويقومها تقويماً جديداً . ومما عرضه للنقد والبحث قضايا الأخلاق التى وضعها اليونان ومن بعدهم . فنقدها العلماء الحديثيون وتوسعوا فيها مستعينين بما اكتشف من قضايا علوم أخرى كعلوم النفس والاجتماع ، ومالوا فى بحثهم الى الواقع ، والحقيقة لا الخيال، وراموا إظهار كل ما فى الإنسان من قوى وملكات بالحياة العلمية فى هذا العالم . وقد أنتج هذا النظر الجديد تغييراً فى قيمة الفضائل ، فلم يعد لفضيلة الإحسان مثلاً تلك القيمة الكبرى التى كانت لها فى القرون الوسطى . وصار للعدل الاجتماعي قيمة لم تكن له من قبل . واتجه النظر الى ضرورة إصلاح ما يحيط بالشباب والمرأة والطفل من النظم حتى يصلح المجتمع . وقد وضع رينيه ديكارت الفيلسوف الفرنسي (1596 - 1650 م) مؤسس الفلسفة الحديثة ، للعلم والفلسفة مبادئ جديدة للسير عليها [1] .

وفى القرن التاسع عشر جاء بنتام (1748 - 1832) وجون ستيوارت مل (1806 - 1873) فحولا مذهب أبيقور الى مذهب المنفعة ،

---

[1] وهى عبارة عن أربع قواعد بسيطة ينبغى على الإنسان اتباعها ومراعتها ليصل الى المعرفة الصحيحة ، وهذه القواعد هى : أ- القاعدة الأولى تقول : ألا أسلم بشئ على الإطلاق على أنه حق ، ما لم أتعرف بوضوح أنه كذلك . وهذا يعنى أن أتجنب بعناية تامة التعجل والتسرع فى الحكم ، وعدم التمسك بالأحكام السابقة ، وألا أقبل شيئا معينا ، لا ينجلى لعقلى بوضوح وتميز لا يدع معه فرصة للشك ، ب- القاعدة الثانية : أن أقسم كل واحدة من الصعوبات والمسائل التى أفحصها الى أجزاء بقدر المستطاع ، وبما يبدو أنه ضرورى لحلها بأفضل طريقة ممكنة . ج- القاعدة الثالثة : أن أواصل تأملاتى وفق نظام محكم ، مبتدئا بأبسط الموضوعات وأسهلها فهماً ، لكى أرتقى تدريجيا شيئا فشيئا الى معرفة أكبرها تعقيداً ، وأن أفرض نظاما بين الأمور التى لا يسبق بعضها البعض الآخر بالطبع . د - القاعدة الرابعة : أن أعتمد فى جميع الأحوال على إحصاءات كاملة ، ومراجعات عامة وشاملة مما يجعلنى على ثقة من أننى لم أغفل شيئاً يتصل بالمشكلة المعروضة للبحث (راجع على عبد المعطي محمد ، تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة ، دار المعرفة الجامعية 1991 ، ص 19 - 21) . .

أى أنهما نقلا مذهب أبيقور من القول بالسعادة الشخصية الى القول بالسعادة العامة . وانتشر مذهبهما فى أوربا وكان له أثر كبير فى التشريع والسياسة . وجاء جرين (1836 - 1882) وهربرت سبنسر (1820 - 1903) فطبقا مذهب النشوء والارتقاء على الأخلاق . ومن فلاسفة الألمان الذين لهم أثر كبير فى الأخلاق فى العصور الحديثة أسبينوزا (1632 - 1677) وهيجل (1770 - 1831) وكانط (1724 - 1831) ومن الفرنسيين كوزن (1892 - 1867) وأوجست كونت (1857 - 1898)[1] .

ولقد تميز علم الأخلاق فى الفترة الحديثة والمعاصرة بتشعبه فيما يتعلق بالفارق بين الصواب والخطأ الى مذاهب ووجهات نظر متباينة يمكن الإشارة الى أشهرها فيما يلي[2] :

1- تمسك البعض بأن الفرق بين الصواب والخطأ هو فارق ذاتى يعتمد على اتجاه الفرد ، فما يحبه يعتبر صواباً ، وما يكرهه يعتبر خطأ ، وكانت هذه هى وجهة النظر الأكثر تطرفاً عند السوفسطائيين وأصبحت هى وجهة نظر المفكرين المحدثين الذين يتبعون المذهب الشكى .

2- تمسك البعض الثاني بأن الاختلاف بين الصواب والخطأ إنما يتم من خلال البصيرة المباشرة أو البديهة ، فسماه المتطرفون من أنصار هذا الاتجاه " بالحس الأخلاقى " كما نادى شافتسبرى وهاتشيسون " بالعقل المتميز أو الحصافة " التى نادى بها ريد فى القرن الثامن عشر . و " بالبديهية المعتدلة " كما نادى بها آخرون .

3- أكد البعض الثالث على أن الفرق بين الصواب والخطأ يعتمد على

---

(1) راجع ، أحمد أمين ، كتاب الأخلاق ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة العاشرة 1985 ، ص 125 - 126.

(2) راجع وليام ليلي ، المدخل الى علم الأخلاق ، ترجمة على عبد المعطي محمد ص 200 - 201 .

قانون ما . لكن وجهات نظرهم اختلفت حول طبيعة هذا القانون . فنادى بتلر بأن القانون الأخلاقى ما هو إلا قانون الطبيعة البشرية التى تكشف عنها دراسة التكوين السيكولوجي للإنسان . وتمسك أدم سميث بقانون التعاطف الوجدانى ، بينما ذهب آخرون الى أن مثل هذا القانون ليس إلا قانون العقل ومنهم ديكارت وكانط وهيجل .

4- ذهب البعض الرابع الى أن اللذة معيار الصواب والخطأ أو الخير والشر . ولقد كانت أرهاصات تلك النظرة موجودة عند الأبيقوريين والرواقيين ، ثم أمتدت فى الفترة الحديثة لكى تنفذ الى مذهب جيرمى بنتام وجون استيوارت مل ، وسيدجويك .

5- وهناك نظريات أخلاقية أخرى عديدة ظهرت كرد فعل لنزعات فلسفية ظهرت فى الفترة الحديثة والمعاصرة . فهناك أخلاق التطور التى قامت على فلسفة سبنسر ، والأخلاق المثالية كما تطورت على فلسفات جرين وبوزانكيت ، والأخلاق النسبية كما ظهرت على يد وستر مارك ، وأخلاق الحدس كما قالت بها فلسفة برجسون .

ومن هنا ظهرت نظريات أخلاقية كثيرة حديثة ومعاصرة ، وظهرت أيضا تصنيفات لهذه النظريات ، ويمكن الإشارة الى هذه التصنيفات فيما يلي [1] :

أولا : تصنيف يميز بين الأخلاق المطلقة Absolute وبين الأخلاق النسبية Relative ، فبينما تذهب الأخلاق المطلقة الى تقرير وجود مبادئ أخلاقية عامة وابدية تطبق على جميع الناس فى كل زمان ومكان ، فإن الأخلاق النسبية ترى أن الأخلاق تختلف من زمان الى آخر . ومن مكان الى غيره .

---

[1] راجع . المرجع السابق ، ص 202 - 203.

ثانياً : تمييز بين الأخلاق الموضوعية Objective وبين الأخلاق الذاتية Subjective الأولى لا تتأثر بميولنا وأهوائنا وأفكارنا الذاتية والثانية تتأثر بذلك .

ثالثاً : التمييز بين النظريات الأخلاقية الطبيعية وبين النظريات الأخلاقية غير الطبيعية ، النوع الأول يحلل التصورات فى ضوء العلوم الوصفية ، والنوع الثانى يحلل تلك التصورات فى ضوء ما نحبه وما نميل إليه .

رابعاً : ويمكن تقسيم الأخلاق أيضاً الى نظريات اتجاه ونظريات منفعة ، الأولى تحدد اتجاه بعض الكائنات أو بعضها الآخر ، والثانية يتم تحديدها على أساس نتائج الأفعال .

ولقد قسم برود Brood نظريات علم الأخلاق الى نظريات علم أداء الواجبات ، ونظريات الغايات ، النظريات الأولى ترى أن خطأ وصواب فعل يعتمد على الفعل ذاته ، وليس على النواتج التى يولدها ، ويعتبر مذهب اللذة من أكثر المذاهب تعبيراً عن نظرية الغايات .

وليس يسع مختصر كهذا الكتاب الحديث فى مضمون كل هذه المذاهب ، وتلك النظريات والآراء ، ولكن يمكننا الوقوف على بعض القضايا الأخلاقية العامة ، ثم نقف على نماذج مختارة من مذاهب الأخلاق الغربية فى العصر الحديث والمعاصر وذلك كما يلي :

- المبادئ الأساسية والحرية الأخلاقية الفردية .
- الحرية الأخلاقية .
- الأخلاق والنشاط الجنسي .
- الحتمية الأخلاقية .
- مذهب الواجب .
- مذهب اللذة .

1- المبادئ الأساسية والحرية الأخلاقية الفردية فى المذاهب الغربية

تتميز المذاهب الأخلاقية الغربية بأن لدى كل واحد منها على حدة مبدأ أساسي واحد على الأقل ، والبعض الآخر لديه المزيد . فالمبدأ الأساسي لأخلاق مذهب الأنانية هو المصلحة الشخصية ، وفى المذهب الشمولى يصبح المبدأ مصلحة كل الأفراد المعنيين ، أما بالنسبة لنظام كانط ، فالتأكيد على الواجب أكثر منه على الرغبات ، والمبدأ الذى ينص على أن كل إنسان غاية وليس وسيلة . حتى أن النظام الأخلاقى الذى يؤيد أقل القواعد ويؤكد على مواقف محددة الى الحد الأقصى - المواقف الأخلاقية - يظل لديه مبدأ أساسي واحد ، ألا وهو الواجب [1] .

لكن هل هناك طريقة ما نستطيع من خلالها أن نتجاوز كل هذه النظم الأخلاقية لنصل الى مبادئ أساسية يمكن أن تتفق كل المذاهب عليها ؟

الحقيقة أن أول مبدأ يمكن أن نطلق عليه قيمة هو " مبدأ الحياة " . والذى يمكن أن يعرض فى مقولة " احترام الحياة ، وقبول الموت " . فلا يوجد نظام أخلاقى يمكن أن يعمل أو يسمى دون تعيين إيجابي أو سلبي أو كليهما ، وذلك فيما يتعلق بالأهتمام بحماية حياة الإنسان والحفاظ عليها . وربما يكون ذلك أكثر المبادئ الأخلاقية الضرورية والرئيسة إذ أنه لا يمكن أن تتواجد الأخلاق أيما كانت دون بشر أحياء لا يعنى بالضرورة أنه لن يقتل أحدا قط ؟ أو أنه غير مسموح للناس بالموت ، أو أنه لا يمكن أن يقدم أحدا على الانتحار ، أو أن تقدم المرأة على الإجهاض . فقد يختلف كل نظام أخلاقى فى الكثير من هذه القضايا لأسباب غاية فى

---

(1)Jacques p . thiroux: Ethics, theory and Practice Collier Macmillan Publishers London 1977, p , 84.

الأختلاف والمنطق . ولكن لابد وأن هناك ضرب من الاهتمام بحياة الإنسان وذلك لأسباب كثيرة [1] .

إن معظم النظم الأخلاقية تحرم القتل - فتعبير " لابد الا تقتل موجود فى الأخلاق المسيحية - اليهودية ، ومبدأ " عدم القتل مطلقاً " عند كانط ، ويحرم القتل فى البوذية ، والهندوسية ، والإسلام والفلسفة الإنسانية .

حتى أن المجتمعات الأكثر بدائية نجدها تقول شيئا حول القتل أو الموت ، فهناك أوامر قوية ضد تدمير حياة الإنسان لتشمل كل المخلوقات الحية . وكلها تهتم بضرب من الحفاظ على حياة الإنسان ، وحتى أقل النظم الأخلاقية ، مثل نظام هتلر ، يهتم بقية الحياة على الأقل حياة قواده والآريين بصفة عامة [2] .

---

(1)Jacques, p . Thirox: Ethics theory and Practice, op . cit. O, 85
(2)Ibid ..... p . 85.

2- الحرية الأخلاقية

لم تجذب بعض موضوعات الفلسفة ، الفلاسفة بقدر موضوع حرية الإنسان فى اتخاذ قرارات أخلاقية ، وتعد هذه القضية من الموضوعات شديدة الصعوبة التى يندر أن نجد لها حلاً . فلا يمكن تقديم دليل نهائي ، سواء مؤيد أو مناهض للإرادة الحرة . وفى النهاية ليس بوسعنا أكثر من أن حياتنا إما باعتبارنا أحراراً - بكل ما تتضمنه من إشارات - أو باعتبارنا غير أحرار، وهاك هذا النقاش [1] .

لو لم يكن الإنسان حراً ، لما وجدت مشكلة حول الحرية الأخلاقية ولكن ليس هذا هو الموضوع فحسب ، فإذا كانت أفعال الإنسان غير حرة كلية ، فسيكون من الغريب أن يتخيل الإنسان نفسه حراً ويزعج نفسه بالنقاش حولها ، وهى ليست ببساطة أيضاً من حيث إن نشاط الجدل يقوم إما لتأييد ، أو مناهضة الحرية نفسها ، ويفترض مسبقاً أن المشتركين فى الجدل يتمتعون بحرية قبول أو رفض هذا الجدل . إن الذين يتجادلون سواء لتأييد أو مناهضة الحرية يعرفون ما الذى يتجادلون حوله لأنهم يشعرون بالحرية فحسب . فيصبح الجدل فى عالم حتمى وثابت مستحيل وذلك لنفس السبب الذى يجعل الجدل حول الألوان مستحيل فى عالم ولد كل فرد فيه كفيفاً . ففى الحقيقة ، لا أساس للجدل الذى يدور حول ما إذا كان الناس يتمتعون بالحرية الأخلاقية ، وهذه القضية مثلها مثل الجدل الذى يدور حول إمكانية الرؤية فى عالم لا يوجد فيه فرد كفيف .

ومن الغريب أن أحداً فى الفلسفة الغربية لم يتساءل عن الحرية الأخلاقية للإنسان ، فمذهب الكرما الهندى ، على سبيل المثال يشير الى وضع الفرد ودوره فى الحياة ، ومكانه على السلم الأخلاقى من المهد الى

(1) RAY Billington: Living Philosophy,Anintroduction to Moral thought, second Edition , London and New york 1991 , p . 228.

اللحد . وطبقا لهذا المذهب فإن لدينا حرية الاختيار بين أثنين أو أكثر من البدائل ويبدو أن السبب وراء إحجام الفلسفة الغربية عن التساؤل عن الحرية الأخلاقية هو ما يلي :

إن البشر - فى اعتقاد الغربيين - لم يعودا فى حاجة الى إثبات أنهم أحراراً أكثر من حاجتهم لإثبات أنهم جوعى ، أو يشعرون بالألم أو الحب . فمن ناحية ، لا يمكن إثبات أى من هذه الجوانب الشديدة الوضوح فينا : فلا أستطيع حتى أن أثبت لك أننى لست روبوتاً ، أو أن بقية العالم شئ من وحى خيالى (ففى تلك الحالة بالطبع - لن يكون هناك داع لمحاولة إثبات أى شئ لك وذلك لأنك ستكون جزء من هذا الوحى فحسب) . بالإضافة الى أننى لن أستطيع أن أثبت أننى لم أخلق ، أو لم أوجد ، منذ خمس دقائق محملاً بذاكرة تقترح أننى قد عشت فى الحقيقة لمدة أطول . فلا يمكن إثبات أى من الأشياء السابقة ، ولكن أى شخص اتخذ قرارات فى حياته مستنداً الى أن هذه الأسئلة ستظل مفتوحة - إلا عند اشتراكه فى أنوع خاصة من الندوات الفلسفية [1] .

وترتبط مشكلة الحرية الأخلاقية فى الفكر الغربى بمسألة بالغة الخطورة تخص كل إنسان ، ألا وهى المسألة الجنسية ، فكيف ترتبط القضايا الأخلاقية بالنشاط الجنسي للإنسان فى الفكر الغربى ؟

يمكن التعرف على العلاقة بين الأخلاق والنشاط الجنسي لدى الغربيين تحت العنوان القادم .

(1) Ray Billing tom : living Philosophy op . cit .. p . 229.

3- الأخلاق والنشاط الجنسي

يذهب بعض المفكرين الغربيين [1] الى أن أول ما لابد أن نقوم به عند مناقشة المبادئ الأخلاقية والنشاط الجنسي للإنسان هو أن نميز بين جانبها الاجتماعي أو العام، وجانبها الخاص. فأولا، يتعلق الجانب العام بشئون الجنس التى تؤثر علينا وعلى الآخرين والمبدأ المهيمن للأخلاق هو مبدأ العدالة. وعلى الجانب الآخر، نجد أن الجانب الخاص يتعلق بالعلاقات الجنسية بين البالغين الراغبين فى ذلك، وهذه المبادئ الرئيسة المهيمنة هى العدالة. والحرية. والصدق. أما الأفعال الجنسية مثل الأغتصاب. والتحرش بالأطفال. والسادية المكرهة. فسرعان ما تؤثر على العامة أو الأفراد بالطريقة التى تسبب لهم ضرر محتمل. والتى يجب أن نعتبرها بوجه عام غير أخلاقية. ويجب أن يسيطر عليها القانون. ومن القضايا الأخرى التى يعتبرها القانون ضد المصلحة العامة، الإباحية، والشذوذ الجنسي (ويستخدم هذا المصطلح فى إشارة الى الذكور والإناث، أو النساء السُحاقيات. أو الشذوذ الجنسي)، والنشاط الجنسي " الغير طبيعي ".

فالأثار الضارة والمحتملة التى يمكن أن تنشأ عن الأنواع الثلاثة الأولى من الأفعال هى الإيذاء الجسدي، أو الموت أو الأذى الناتج عن النشاط الجنسي القسرى. والتأثير الرئيس الناتج عن الأنواع الثلاثة الأخرى هو انتهاك الذوق العام. ولكن لم لا يعد انتهاك الذوق العام هدفاً فى حد ذاته لإيقاف أنشطة الآخرين، ولذلك فلابد أن نعتبره انتهاكاً للتقاليد والسلوك أكثر من اعتباره فسوق. فللضرر الجسدي نتائج غير أخلاقية تحت كل المبادئ الخمس. ولكننا لا نعتبر انتهاك الذوق العام كذلك، لو لم يكن من الممكن إيضاح أنه لا يجب أن نأخذ فى الاعتبار حقوق ومشاعر

(1) JACQUES P. Tiroux: Ethics theory and practice, Op. cit. p. 161.

الآخرين فيما يتعلق بشأن الذوق ، وهذا لا يعنى أن العذر هو أن شيئاً ما يسبب إهانة للآخرين - حتى لو أن ذلك لا يتطلب منهم المشاركة بأية طريقة - فليس كافياً أن تمنع الرقابة الأخلاقية أو القانون شخصاً ما من المشاركة فى أفعال محددة .

وبالتأكيد يجب توظيف الحذر فى العرض العام للإباحية ، والأنشطة الجنسية الأخرى التى تعرض لمن يود الاشتراك فى العروض العارية والأفلام ، ...... الخ ويجب أن يكون هناك سيطرة على العروض غير اللائقة ، والإغواء ، والإكراه العلنى للمشاركة فى أية أنشطة جنسية . إلا أنه لا يجب أن نقول أن أى عرض علنى للعواطف والذى لا يتضمن أية عروض غير لائقة ، أو إكراه علنى أن نعتبره غير أخلاقى حتى وإن كان - خاصة بين الشواذ - يؤذى أذواق بعض الناس [1] .

[1] Ibid , p. 161 .

4- الحتمية الأخلاقية

الحتمية هى وجهة النظر القائلة بإنه عند اتخاذ القرارات الأخلاقية ، فإن اختيارى تحدده أحداث ، وقرارات ، أو ظروف سابقة بصفة جزئية ، أو كلية . والحياة مليئة بكثير من المظاهر التى تؤيد هذه الوجهة من النظر فنحن جميعا نخضع للقوانين الطبيعية [1] .

فإذا قفزت من طائرة فسأسقط لأسفل ، وليس لأعلى ، وإذا وخزت أصبعى فسأنزف ، وإذا سبحت عارياً فى كوستابرافا فإن بعض أجزاء من هيكلى العظمي - والتى تتعرض للشمس فى أي وقت حتى اليوم - ستذكرنى أننى لابد ألا أسلم بوجودها ، وبالمثل ، فسيبدو عبثياً أن أتساءل عن الحقيقة التى تنص على أنه بسبب الدور الذى تلعبه العادة فى حياة الناس فإن التصرفات الإنسانية غالبا ما يمكن أن نتوقعها بقدر وافر من التأكيد فعلى سبيل المثال ، سأراهن على أن جارى سيرتدى حذاء طويل الرقبة عند قيامه بأعمال الحديقة فى منتصف موجة حاره ، أو أن ولدى سيعد لوحة الخدش عند عودتى من اجتماع فى الخامسة مساء يوم الأحد المقبل ، أو أن والدتى ستحادثنى هاتفياً عند نهاية حلقة من " أناشيد المجد " الذى يعرض على الشاشة فى 15 : 7 تلك الليلة .

وحتى فى تلك المنطقة المثيرة للحيرة فيما يتعلق بأخلاقيات اتخاذ القرارات ، فمن الممكن أن نتنبأ فى معظم الأوقات بالقرارات التى يتخذها من نعرفهم جيداً . ومن نعرف كثير عنهم . فليس من المرجح أن يقدم الشخص الهادئ على اتباع سياسة العنف ، أو أن عضواً فى جمعية كوكلوكس سينادى بالمساواة بين البيض والسود . ولن تجد الكثير من الرومان الكاثوليك من يؤيدون الإجهاض عند الطلب أو عضوات فى حركات حقوق المرأة ومسابقات الجمال . فجميعنا يشكل قالب أخلاقى

(1) RAY Billing ton : Living philosophy op. cit ., p . 230.

محدد . وكلما ازدادت معرفة الآخرين بنا ، كلما تمكنوا من التنبؤ بتصرفاتنا بدقة فى أي مجموعة من الظروف . إلا أن مثل هذه الأمور لن ترضى الحتمى الحق . لأن الحتمى يبحث عن نموذج شامل ، قادر على تفسير كامل [1]

وهذا النموذج يوجد لدى بعض الفرق الإسلامية (الجبرية) ، والتقاليد الأوغسطنية فى المسيحية (والتى اتبعها كالفن بشكل خاص) حيث ترى هذه المذاهب أن الله لديه القدرة والمعرفة الكاملة فكل ما يحدث لابد أن يتم بمشيئة الله ومعرفته المسبقة وإذا كان الله يعرف ما سأفعله قبل أن أفعله ، وقد قضى بالفعل ما يبدأ فعله ، فلن يجدى القول بأننى حرفى اختيارى فى أي من مجالات الحياة ، ومنها المجال الأخلاقى .

---

(1) Ibid , p . 230 .

5- مذهب الواجب :

يمثل هذا المذهب فى أعلى صوره الفيلسوف الألماني كانط (1724 - 1804) ، فالتصور أو المفهوم الأساسي فى علم الأخلاق عند إيمانول كانط Immanuel Kant هو مفهوم الواجب Duty أو الالتزام Obligation ، وطبقاً لرأى كانط ، فإن صواب فعل لا يتوقف على النتائج الصادرة عنه ، بل يتوقف على طبيعته الفطرية ، ولهذا السبب فإن علم الأخلاق عند كانط علم شكلى Formalistic . وعلم الأخلاق الشكلى هو الذى يكون فيه صواب فعل لا يتوقف على نتائجه الفعلية أو المحتملة أو المقصودة [1]

ويفرق كانط [2] بين " الواجب " من جهة ، و" التلقائية المباشرة " من جهة أخرى ، فيقول إن الإنسان الذى يحافظ على حياته - مثلا - لا يعمل بمقتضى الواجب حينما يكون فعله قد صدر عن التلقائية وحدها . وأما حينما يحافظ الإنسان على حياته ، حتى حينما يكون فى قرارة نفسه قد عاف الحياة وسئم الوجود ، وأصبح يتمنى الموت ، فهنا يكون لفعله قيمة أخلاقية . وكذلك لا يكون الفعل قد صدر عن مبدأ الواجب حينما يكون مجرد ثمرة لميل طبيعي دفعنا الى إتيان تصرف مطابق للأخلاق . وآية ذلك أن بعض الأفراد الذين يعملون تحت تأثير نزوع طبيعي نحو التعاطف أو المشاركة الوجدانية قد يأتون من الأفعال مالا ينطوى على أية قيمة خلقية إذا جاء سلوكهم مفتقراً الى المبدأ الأخلاقى (مبدأ الواجب) الذى لابد للأفعال من أن تصدر عنه . وقد يكون فعل الإحسان الذى يأتيه إنسان بأى ميل طبيعي نحو محبة البشر أشد اتصافا

---

[1] جون هوسبرس . السلوك الإنساني . مقدمة فى مشكلات علم الأخلاق ، ترجمة وتقديم على عبد المعطى محمد ، منشأة المعارف ، الإسكندرية 2002 ، ص 209.

[2] راجع . زكريا ابراهيم ، كانط أو الفلسفة النقدية ، مكتبة مصر ، القاهرة (د . ت) ص 175.

بالصبغة الأخلاقية من فعل رجل محب للبشر لا يصدر فى سلوكه إلا مجرد ميل طبيعي .

لكن كيف يمكن لنا تجنب خداع الذات ؟

جاءت إجابة كانط لمثل هذا السؤال الصعب بسيطة ومباشرة . فنحن نتعلم ماهية النوايا الحسنة عندما نتعلم معنى الواجب . فيمكننا القول ، وتحدونا الثقة ، فإن الأفعال التى نقوم بها من منطلق الشعور بالواجب هى تلك التى تدفعها النوايا الحسنة . فلا يمكن أن نعتبر الشخص الذى يتصرف من منطلق هذا الشعور مذنباً (بالرغم من أنه قد يتهم) بدوافع خفية وأغراض شريرة ، ومعاملة الناس باعتبارهم أقل من كونهم بشر . فسيكون صادقاً مع نفسه ، وعادلاً تجاه الآخرين . وسيستطيع تخطى متطلبات المصلحة الشخصية ، وذلك فى تعاملاته الأخلاقية مع أشخاص آخرين . وعلينا أن نضع نصب أعيننا مفهوم " الواجب من أجل الواجب " وذلك إذا رغبنا فى ان نتأكد من الطبيعة الفعلية لدوافعنا . وأيما كانت نتائج تأدية المرء لواجبه ، وسواء كانت ستسفر عن الترحيب أو الشجب . فتلك هى الطريقة الحقة للتصرف التى ستساعدنا على تجنب إغواء التصرف لإسعاد أنفسنا ، أو لنجد الحظوة لدى الآخرين ، وستمنحنا خط واضح للتصرف وسط مشاعرنا المتصاربة قاطبة ، وثبات إزاء خليط من الدوافع . (ضع نصب عينيك أن " الواجب = الواجب " ، ومن ثم يعادل علم الأخلاق والواجبات الأدبية) [1] .

ويذهب كانط الى أن السلوك لا يكون أخلاقياً إلا إذا انبعث عن الواجب أو عن الاحترام للقانون الأخلاقى فى ذاته . وينتج عن ذلك أيضاً أن الخضوع للتقاليد أو العادات والى تجارب الماضى مهما بلغ سموها لا يضفى على السلوك صفة الخلقية . وحينئذ لا يمكن أن تصدر الأخلاق أو تستمد

---

(1) RAY Billing ton : Living philosophy Anintroduction to Moral thought , op. Cit p. 112.

من التبعية للسلطة . وهنا نجد كانط قد فصل بين مجال الأخلاق ومجال الخضوع أو الطاعة السلبية للتعاليم الدينية . فالواجب عند كانط هو أن تنظر الى بعض الأفعال على أنها تعاليم مقدسة لأننا نشعر بصفتها الملزمة داخلياً ، لا أن نعتبرها ملزمة لأننا ننظر اليها على أنها تعاليم مقدسة . كذلك فإن الأخلاق لا يمكن أن تنبعث عن الشعور ، لأن الشعور تجريبي أنانى بالضرورة ، ويؤول فى نهاية الأمر الى فكرة السعادة وهى فكرة مضافة للأخلاق فى رأى كانط [1].

إن الباعث الوحيد الذى يضفى على الفعل قيمة أخلاقية هو الواجب ... وبهذا المعنى يكون الواجب التزاماً يواجه المعيار الأخلاقى ، أيا ما كان المعيار قانونياً سواء أكان القانون هنا قانون الله أو قانون الطبيعة . فإن واجبنا هو التزامنا بطاعة هذا القانون أو ذاك . وإذا كان المعيار هو الضمير ، فعلى الفرد الألتزام بأن يفعل وفق ما يمليه عليه ضميره . وهكذا فإن هناك قيمة أخلاقية خاصة فى القيام بالفعل لأنه ببساطة من قبيل الواجب قبل أى شئ آخر .

وفى كتاب " نقد العقل العملى " يطرح كانط فى القسم التحليلي منه ثلاثة أمور هامة هى :

الأمر الأول : إن الواجب ليس ممكناً إلا بالحرية ، ومن ثم فإن وجود الواجب يدل على وجود الحرية .

الأمر الثاني : إن قانون الحرية أو الواجب يجعل الإرادة الخيرة أو الإرادة الشريرة ممكنتين ، أى أنه يسمح بإمكان فعل الخير ، وإمكان فعل الشر على السواء . وهذا هو معنى الفعل عند كانط .

الأمر الثالث : إن القانون الخلقى لكى يجعل الإرادة الخيرة ممكنة . يصير نفسه باعثاً ويثير عاطفة الاحترام ، وهى عاطفة خلقية .

---

(1) Stolniltz, J: Beauty - in Encyclopaedia of philosophy, vol. " 1 " New York 1976 , p . 223.

وفى نهاية هذا الكتاب يتكلم كانط عن القانون الخلقى من حيث هو باعث ، فإن الإرادة تفرض دائماً باعثاً غير الحساسية ليثيرها أو يحفزها ، ولما كان الواجب يقضى بألا تريد الإرادة سوى الواجب فأين نجد الباعث إذن ؟ إن الواجب نفسه كفيل بأن يصبح باعثاً ، كما أنه حافز على العمل ، وذلك لأن الواجب يتلاقى مع الحساسية فى الطبيعة الإنسانية فيعارضها ويحددها فيخجلها ويذلها ، وما يخجل فهو موضوع الاحترام ، وما يخجل الى أبعد حد فهو موضوع أكبر احترام ، فالاحترام إذن هو العاطفة الخلقية الباعثة للإرادة .

وقد جادل كانط فى هذه المسألة كثيراً ، وانتهى الى القول [1] : بأنه بقدر ما تعنينا القيمة الأخلاقية لأي فعل ، فإن الرغبات الشخصية لا تدخل فى إطار ما نتحدث عنه . فكيف نشعر حيال الطريقة التى نتصرف من خلالها ؟ تعد تلك المسألة لا خيار لنا فيها : فالمشاعر حيادية أخلاقياً ، وعندما ما يكون لدينا اختيار حقاً ، فهو بين الرغبات والواجب فقد زار ذات مرة وفد من المفوضين من جنوب كاليفورنيا الرئيس لينكولن . وبالرغم من تعاطفه إزاء طلبهم ، فقد قال لهم : " باعتباري رئيس . فليس لدى عينين سوى عينى الدستور ، فلا أستطيع أن أراكم " . وهكذا ، فقد عبر الرئيس لينكولن عن إحساسه بالواجب . وقد انعكست تلك العواطف فى تصرفات الرجال الخائفين ، ومع ذلك تطوعوا للنضال من أجل وطنهم . وقد تجلت هذه العواطف أيضاً فى تصرفات أولئك الناس الذين تخطوا إغواء السرقة حتى وهم يعلمون أن لا أحداً يستطيع اكتشافهم ، والأمهات اللواتى ضحين بوظائفهن من أجل أطفالهن حتى عندما لا يشعرن بولع خاص تجاههم .

وقد ذهب كانط بعيداً حين حاول أن يثبت أن الأفعال جديرة

---

(1) RAY Billing ton : Living philosophy , op. Cit.. p. 113.

بالجهد المبذول للقيام بها إذا نتجت من منطلق طاعتنا للشعور بالواجب ، وألا نضع رغباتنا فى الاعتبار . ولذلك فالجندى الذى يستمتع بالنضال ، والمواطن الذى يحظى بالرضا الداخلى وذلك لحفاظه على القانون ، والأم التى تؤثر رعاية وتنشئة أبنائها عن الذهاب الى العمل ، يحتلون مرتبة أدنى فى التصنيف الأخلاقى عن أولئك الذين يقومون بهذه الأشياء على مضض . فإذا حصلنا على تغيير مفرط ، فمن الجدير بالثناء أن نرد هذا لأنه من واجبنا أن نفعل ذلك ، ولن يكون جدير بالثناء إذا حصلنا على المتعة من العملية [1] .

لكن ما هى السمات التى تميز بها " الواجب " عند كانط ؟ يجيب كانط بما يلي [2] :

1 -إن الواجب صورى محض ، بمعنى انه تشريع كلى أو قاعدة شاملة لا صلة لها بتغيرات التجربة ، بل هو مبدأ صورى خالص . وبهذا المعنى يمكن القول بإن قيمة الواجب كامنة فى صميم الواجب نفسه ، بغض النظر عن أية منفعة أو فائدة أو كسب مادى . والإنسان هو الكائن الوحيد الذى يعمل الواجب .

2-يتسم " الواجب " بأنه منزه عن كل غرض ، بمعنى أنه لا يطلب من أجل تحقيق المنفعة ، أو بلوغ السعادة ، بل هو يطلب لذاته . فليست الأخلاق هى المذهب الذى يعلمنا كيف نكون سعداء ، بل هى المذهب الذى يعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة . ومعنى هذا أن علينا أولا أن نؤدي واجبنا ، بأن يكون الفعل الذى حققناه يتضمن الإيمان بإمكانية تحقق الخير الأقصى لذلك الشخص الذى هو جدير به .

فالقاعدة الأولى للأخلاق عند كانط هى : " أفعل دائماً بحيث تكون

---

(1) Finnis, J: Fundamentals of Ethics, Clerendon, oxford 1979, p. 92.

(2) راجع ، زكريا ابراهيم ، المشكلة الخلقية ، دار مصر للطباعة ، القاهرة (د . ت) ص 170 -171.

قاعدة فعلك صالحة لأن تكون قاعدة كلية " . وعن طريق هذه القاعدة يمكن تحديد الفعل الأخلاقى من عدمه " .[1]

ويرى كانط أن الفعل حين يصدر عن الواجب ، فإن قيمته الخلقية لا تتوقف على النتائج التى يحققها ، أو الغايات التى يسعى نحو الوصول اليها ، وإنما تتوقف هذه القيمة على المبدأ أو القاعدة التى ستوحيها للفاعل فى أدائه لهذا الواجب . ومعنى هذا أن القيمة الأخلاقية لأى فعل من الأفعال إنما تكمن فى مبدأ الإرادة ، بغض النظر عن الغايات التى يمكن أن يحققها مثل هذا الفعل . ولهذا يقرر كانط أن صدور الفعل الأخلاقى عن الشعور بالتعاطف أو المشاركة الوجدانية أو المحبة لا يجعل لفعله أدنى قيمة أخلاقية ، اللهم إلا إذا كان الفاعل على وعى تام بمبدأ الإرادة الذى ينبغى له أن يصدر عنه فى فعله ، حتى الحب - فى رأى كانط - لا ينطوى على أية قيمة أخلاقية ، اللهم إلا إذا كان خاضعاً بالتوجيه العقلي المحض ، بحيث يصدر عن احترام للواجب من حيث هو واجب[2] .

والسعادة عند كانط هى الفضيلة ، لذا فهو يرى ضرورة اتخاذ الفضيلة والسعادة اتحادا ضرورياً تركيبياً ، فالإنسان الفاضل الذى يتمسك بالفضائل ويتصرف وفقاً لها ، هو الإنسان السعيد الذى يبلغ الخير الأسمى فى نظر كانط[3].

هذا ولم يسلم مذهب الواجب الأخلاقى عند كانط من النقد ، فقد تعرض للنقد فى عدة جوانب منها . إن إطراء كانط " للواجب " لم يلق القبول التام ، لأن واجبات الفرد قد تتصادم مع عائلته ورؤسائه ، ووطنه . فقد يضحى الفرد بعائلته من أجل الحصول على وظيفة أو مركز ما ، وقد يضطر المرء أحياناً الى تنفيذ بعض أوامر رؤسائه التى تتنافى مع

---

(1) Kant : Critique de la raison pratique , paris 1953 , p . 26.

(2) زكريا إبراهيم ، كانط ، مرجع سابق ، ص 176 - 177.

(3) Mackenzie, John. S: Amanual of Ethics, London, 1945, p . 192.

الواجب . أو قد يضطر الجندى الى تلبية نداء وطنه فى التعدى على حرية وحرمة وطن آخر ظلماً وعدواناً .. والأمثلة على ذلك كثيرة ، فهنا ليس للواجب مثقال ذرة من وجود .

ولكن كانط كان دائماً يشعر بالرضا تجاه المآزق التى تستحدث تجاه مذهبه فى " الواجب " وربما يعكس ذلك - بالنسبة للبعض - منهج كانط المبسط فى هذا الشأن أسلوب حياته الخاصة . حيث كانت حياته وعمله شيئاً واحداً .

6- مذهب اللذة

يطلق مذهب اللذة على النظريات التى ترى أن الخير الأسمى للإنسان ، وأسمى غاية للحياة الإنسانية بصفة عامة إنما تتمثل فى " اللذة" تلك التى تنقسم بدورها الى نوعين هما : اللذة الأخلاقية ، واللذة السيكولوجية[1] .

يرى مذهب اللذة الأخلاقي أن اللذة الأخلاقية هى الصفة الأخلاقية الوحيدة التى لها قيمة وتتصف بالخير . كما يرى أن الفعل الخير والعمل الصائب هما اللذان يتأديان بنا الى اللذة ، وأن العمل الذى تنتج عنه لذات أكبر أفضل من ذلك الذى تنجم عنه لذات أقل . فمذهب اللذة هو مذهب فى الأخلاق يخبرنا عن كيف يجب على الإنسان أن يفعل ، وما الذى يجب عليه أن يطلبه أو يرغبه ، وبهذه الطريقة يختلف هذا المذهب عن مذهب اللذة السيكولوجية الذى يرى أن الإنسان يفعل دائما الأفعال التى تؤدي الى لذاته ، ولكن ليس بالضرورة أعظم لذة ممكنة [2] .

يقرر أنصار مذهب اللذة [3] : أن المعيار الأوحد لقياس " خيرية " الأفعال هو درجة اللذة التى تحققها لأصحابها . وأية ذلك أن الأفعال الخيرة هى تلك التى تجئ متوافقة مع ما تقضى به طبيعتها البشرية ، وبالتالى فإن " القيم الطبيعية " هى وحدها الكفيلة بضمان " خيرية " السلوك ، ولو أننا سلمنا مع بعض فلاسفة الحياة بأن " القيم البيولوجية " هى الدعامة الكبرى لكل حياة خلقية ، لكان علينا أن نعد الصحة ، والقوة والحيوية ، وشتى ملذات الطبيعة البشرية . "قيماً خلقية " أساسية .

والواقع أن جذور " اللذة " متأصلة فى صميم التربة البيولوجية ،

---

(1) Sidgwick . H: the Methods of Ethics, London 1930 , p . 39.

(2) وليام ليلى ، المدخل الى علم الأخلاق ، مرجع سابق ، ص 168 .

(3) زكريا ابراهيم ، المشكلة الخلقية مرجع سابق ، ص 118.

فليس بدعاً أن تكون لها كل تلك الأهمية فى حياتنا النفسية والخلقية . ولعل هذا هو السبب فى أن بعض الفلاسفة القدماء كانوا يرون فى " اللذة " مظهراً من مظاهر " الصحة النفسية " على اعتبار أن النفس العاجزة عن الاستمتاع بالملذات - جسدية أم روحية - هى نفس مريضة أو معتلة .

ولذلك ميز البعض بين معنيين للذة [1] : أ- اللذة بمعنى الحالة المتعة للشعور مثل السباحة المنعشة وقراءة كتاب جيد ، والاستمتاع بمناقشة مشكلة فلسفية ، خلق عمل فنى ..... الخ . والكدر هو ما يقابل اللذة بهذا المعنى وهو يشتمل على كل الحالات الغير سارة للشعور مثل حدوث الألم الجسماني ، وسماع الأخبار السيئة ، والمواقف التى تتضمن الكرب والغضب والرعب والغيرة ، وبصفة عامة فإن الحالات المرغوبة هى تلك الحالات التى نحب أن تكون موجودة بصفة مستمرة ، والحالات الغير سارة هى تلك التى نحب أن ننتهى منها بأسرع ما يمكن .

ب-اللذة التى تشتق من الأحساسات الجسمية ، وهى مثل المداعبة والملاطفة ، والملامسة وكل ما له أصل جسمي محدد .

ويرجع تقدير كمية اللذة فى مذهب اللذة الى بعدين ، بعد الشدة أي شدة اللذة ، وبعد المدة أو الوقت الذى تستغرقه اللذة . ولقد أضاف جيرمي بنتام أبعاد أخرى للذة الى جانب البعدين السابقين ، هى [2] : بعد اليقين أو درجة احتمال وقوع اللذة ، وبعد القرب ، أى قرب وقوع اللذة . فاللذة التى يتوقع الحصول عليها قريباً أفضل من تلك التى تحدث بعد عام مثلا . وبعد الخصب وهو قدرة اللذة على إنتاج لذات أخرى . وبعد النقاء والصفاء . فاللذة الصافية التى لا يشوبها أى ألم أفضل من تلك التى تقترن بالآلام ، وبعد المدى ، أى عدد الناس المشتركين فى اللذة .

وهكذا يتضح لنا كيف أن مذهب اللذة يرى أن اللذة هى الصفة

---

[1] جون هرسبرس ، السلوك الإنسانى ، ترجمة وتقديم على عبد المعطي محمد ، مرجع سابق ، ص 88.
[2] وليام ليلي ، مرجع سابق ، ص 269.

الاخلاقية الوحيدة التى تتصف بالخير ولها قيمة فى ذاتها . وأن الفعل الذى ينتج عنه لذات أكبر أفضل من الفعل الذى تنجم عنه لذات أقل ، ومن ثم فهو مذهب أنانى ، حيث يؤكد على اللذة الفردية . فطبقاً لهذا المذهب الاناني يبحث كل فرد عن أقصى قدر من اللذة لنفسه ، ويبتعد بقدر الإمكان عن الألم . وقد مثل هذا المذهب الأخلاقى الأناني خير تمثيل فى العصر الحديث هوبز وجانسري . وهلفثيوس . كما يظهر أيضاً بصورة ما عند أسبينوزا ، ولكنه يضعه كفرع من نظرية ميتا فيزيقية [1] .

والسؤال الذى يفرض نفسه هنا هو : هل هناك لذات خالصة ؟

يجيب أنصار مذهب اللذة بالقول [2] : بأن ثمة لذات خالصة Pure pleasur . ولكن الواقع - فيما يقول خصوم اللذة - إنه قلما تخلو " لذة " كائنة ما كانت من أى أثر للنقص أو التناقص أو الأذدواج أو النسبية أو التكرار أو الخواء . وآية ذلك أن اللذة أولا وليدة الحاجة ، كالشبع الذى لا يجئ إلا بعد جوع ، والإشباع الجنسي الذى لا يتم إلا بعد نهم أو شوق جنسي . والراحة التى لا تتحقق إلا بعد عمل . وهلم جرا . ثم إن اللذة ثانياً كثيرا ما تجئ مشوبة بالألم . وخصوصاً وأنها بطبيعتها خاضعة لقانون التباين Low of contrast الذى يجعلها دائماً مشروطة بالألم . وهى أخيرا لابد من أن تنطوى على صبغة انفعالية أو كيفية وجدانية . بمعنى أنها لا تخرج عن كونها " حدثاً " نفسانيا نشعر به عن عن طريق مثول ضده الأليم . ولعل هذا ما عناد الكاتب الفرنسي الشهير مونتى حينما قال : " إننا قلما نتذوق شيئاً صافيا أو لذة خالصة "

ومع هذا فعادة ما يقبل رجال علم الأخلاق مذهب اللذة الأخلاقى

---

[1] فايزة انور شكرى . المذاهب الأخلاقية بين الإسلاميين والغربيين ، ص 159 - 160.

[2] زكريا ابراهيم . المشكلة الخلقية ، مرجع سابق ، ص 269.

لواحد من الأسباب الثلاثة التالية [1]:

1 - فقد يرى أن المصطلحين " لذة " و خير " لهما نفس الدلالة أو نفس المعنى تماماً ، ولذلك فلقد يستخدم أحدهما بديلاً عن الآخر دون أدنى اكتراث بالتفرقة بينهما وحينئذ يعنى " مصطلح الخير " ما هو منتج أو مثمر " للذة " .

2- وقد يرى أنه على الرغم من أن " الخير " لا يتطابق فى المعنى مع " ما هو منتج أو مثمر " فإن خبرتنا الإنسانية تجعلنا نقرر بأن النتائج السعيدة أو اللذة غالباً ما تكون خيراً .

3- وقد يرى أخيراً أنه على الرغم من ان الخير واللذة لا يتطابقان تماما إلا أننا نعتقد بأن الخير أو الصالح يجب أن تنتج عنه نواتج سارة أو تنتج عنه لذة .

هذا وقد وجه الى مذهب اللذة كثير من الانتقادات ، والتى جاءت فى معظمها بأقلام مفكرين غربيين . ومثل هذه الانتقادات تدخل دائرة " الخطأ " من وجهة النظر الغربية . أما إذا وضعت فى ميزان الفكر الإسلامي ، فسينظر اليها من منظور " الحرام " ، وذلك على ما سنرى فى نتائج هذا البحث .

[1] زكريا إبراهيم ، المشكلة الأخلاقية ، مرجع سابق ، ص269.



الفصل السابع

نتـــائج الدراسة



بعد أن استعرضت كل جوانب موضوع الدراسة - من وجهة نظرى - فعلى الآن أن استخلص نتائجه من خلال الإجابة على الفرضية التى طرحتها فى بداية الدراسة وهى : ما مدى ارتباط كل من النموذج الأخلاقى الإسلامي ، والنموذج الأخلاقى الغربى بمبدأ " الحلال والحرام " ، ومبدأ الصواب والخطأ " ؟ وللإجابة عليها أطرح النقاط التالية :

بينت الدراسة كيف أن الإسلام دين الفطرة السليمة ، والعقول الرشيدة والنفوس المستقيمة التى تتبع منهج أخلاقى إسلامي واضح المعالم يتميز بالفطرية ، والكمال ، والثبات ، والصدق ، والشمول ، والعمومية . وقد أرسى هذا المنهج الأخلاقى الإسلامي قيم وقواعد أخلاقية متينة تهدف الى خير الإنسان فى الدنيا وسعادته فى الآخرة . وإذا كان الإسلام قد قلب ما كان عليه العرب فى جاهليتهم من العقائد ، لأنه وجدها كلها باطلة وضالة عن الحق ، فإنه لم يفعل ذلك فى ناحية الأخلاق ، وكان هذا أمراً طبيعياً . إنه لم يجئ ليهدم كل شئ فى ناحية الأخلاق ، بل استبقى ما وجده خيراً من الأخلاق التى درج عليها العرب فى حياتهم ، ووعد من يسير عليها حسن العاقبة وخير الجزاء فى الدنيا والآخرة . وقد اهتم الإسلام وأعلى من قيمة الإنسان صاحب الفعل الأخلاقى ، وحث على مكارم الأخلاق ، ودعا الناس الى الفضيلة والخير ، فالخلق الكريم والاستقامة والفضيلة أساس من أسس السعادة ، وهدف من أهداف الرسالات السماوية التى جاء الإسلام متمماً لها . والقرآن الكريم هو المعجزة التى ليس لها سابقة ولا لاحقة فى تاريخ الحياة الروحية الإنسانية ، أنه نور يهدى الإنسان سواء السبيل متنقلاً به من الظلمات الى نور الهداية الربانية بما شرعه له من قيم روحية خالصة ترسم له أصول عقيدة الهية رفيعة وعبادات وفضائل تطهر نفسه . وقيم عقلية تخلصه من السحر والكهانة والخرافة ، وتعده للعلم والمعرفة . وقيم اجتماعية تدفعه للعدالة والمساواة . وقيم إنسانية تكفل له كرامته وحريته .

والإسلام يجعل حسن الخلق فى قمة الأهداف التى ينبغى أن يتنافس فيها الأفراد ، ويجعل حسن الخلق لذاته درجة دينية ترفع قدر صاحبها عند الله ، بل يستشف من كثير من الأحاديث النبوية أن الحرص على حسن الخلق أفضل عند الله من الانهماك فى العبادات الروحية ، وروح القرآن هى الروح الأخلاقية التى ترسم للإنسان طريق الخير فى الحياة وتدفعه الى السير فيه وتعمل لإبعاده عن الشر ، على أساس أن الأخلاق علم الخير والشر حيث أنه يبصر بالخير ، وتدفع الإنسان الى الالتزام ويبصر بالشر ويزجر عنه . ولهذا ترى فى الإسلام أنه ما من خير إلا ودعا إليه ، وما من شر إلا ونهى عنه ، وتجد أن كل ما هو ضار فى حياة الفرد أو المجتمع سواء كان ضاراً بنفسه أو كان سبباً الى الضرر أو ما يترتب عليه فى المستقبل فهو محرم فى الشريعة ، وما من فعل يؤدي الى الخير إن عاجلاً أو آجلاً فهو ممدوح قد حض عليه الإسلام . وكما خلق الله تعالى الإنسان ، صنع له نظاماً يتبعه ، وطريقاً يسير عليه ، وشرح له أموراً من عدل وصدق ، وأمره باتباعها ، وجعل السعادة فى الدنيا والآخرة جزاء ، ونهى عن الرذائل من ظلم وكذب ، فهو تعالى " يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى " ؟

وبينت الدراسة كيف تميزت الأخلاق عند المتكلمين بأصول اعتقادية ومبادئ أولية لم تظهر من قبل لدى أصحاب الأخلاق الدينية ، وقد كانت هذه الأصول عميقة وقوية ، حيث وجدنا لديهم أبحاث فى مسائل أخلاقية هامة منها : حرية الإرادة ، ومسألة الخير والشر ، والحسن والقبح . فالإيمان لديهم هو الذى ينظم السلوك . فالمعتزلة مثلاً رأيناها تطبق منهجها العقلى فى الأخلاق وتقول بتلازم الخير والشر فى طبيعة الأفعال . وقد استبدل المعتزلة فى وصف الأفعال بالخير والشر لفظى الحسن والقبح لأنهما أدق فى التعبير من الناحية الأخلاقية من وجهة نظرهم . كما فسروا الشر من وجهة النظر الإنسانية أى فى ضوء

مسئولية الإنسان ، فكان تفسيرهم أخلاقياً محضاً، بل ليس بين النظريات التى عالجت مشكلة الشر الميتافيزيقى نظرية فسرته فى ضوء الأخلاق من حيث الحاقه بالموقف الإنسانى كما فعل المعتزلة الذين اعتبروا " العدل " أنسب الصفات الإلهية تعبيراً عن اتجاه أخلاقى فى علاقة الله بالإنسان ، وذلك مدخل الأخلاق . ويتضح هذا الجانب الأخلاقى فى أصل العدل عند المعتزلة فى تنزيههم الله عن الظلم حتى لا يشابه المخلوق فى صدور الظلم عنه ، وغنى عن البيان أن نفى الظلم والانفراد بالخير يدخل فى البحث الأخلاقى المرتبط بالحلال والحرام .

وبحث الأشاعرة الأخلاق ضمن مسألة " الكسب " التى هى أهم المسائل عندهم ، وعليها يقع الثواب والعقاب فالكسب هو الشعور بالأختيار ، وبه حاول الأشاعرة التوفيق فى مسألة الحرية ، إذا كان العبد يحس فقدرته لا تأثير لها فى خلق الأحداث ، ولكن الله تعالى أجرى سنته أن يخلق الشئ عند القدرة الحادثة من العبد ، فإذا عزم العبد على شئ ، وتجرد له خلقه الله . غير أن للعبد شيئا يسمى " كسباً " فالله يخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بقدرة العبد وإرادته . وهذا الاقتران هو الكسب ، والذى يرتبط بدوره بالحلال والحرام .

أما الفلاسفة المسلمون ، وإن كانوا قد تأثروا بالفلسفة اليونانية فى نظرياتهم الأخلاقية ، إلا انهم لم يخرجوا عن دائرة الشرع ، ومبدأ الثواب والعقاب المترتب على مبدأ الحلال والحرام . فالفارابى وابن سينا وإخوان الصفا . وابن مسكويه قد بحثوا فى السعادة والخير ، وبينوا كيف ترتبط سعادة الإنسان وغيره باتباعه لفطرته السليمة التى خلقه الله عليها فكل إنسان حاصل على القدرة على فعل الخير على رأي الفارابى. وأعظم اللذات عند ابن سينا هى اللذة الباطنية العقلية وما اللذة سوى نيل الخير المناسب لكمالنا ذلك الخير الذى يشتمل عليه المعقول . وكل قائم يتوق الى تتميم كماله . ويلتذ ويلتزم بما هو سبب لكماله، فكمال الجوهر العاقل أن

تتمثل فيه جلية الحق بقدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه .

ويتميز مذهب إخوان الصفا فى الأخلاق بأنه ينزع الى الروحانية ، فالإنسان يكون خيراً إذا عمل بحسب طبيعته الحقيقة والعمل المحمود هو الذى تفعله النفس حرة مختارة ، والاعمال الفاضلة هى التى تصدر عن الرؤية العقلية ، والعمل الخليق بالأجر هو الذى يكون مطابقاً لأهتمام الناموس الإلهى . وقرر الإخوان أن أعلى وأعظم صنف من السعداء هو أشقياء الدنيا وسعداء الآخرة فهم الذين طالت أعمارهم فيها ، وكثرت مصائبهم فى تصاريف أيامها وأشتدت عنايتهم فى طلبها ، وفنيت أبدانهم فى خدمة أهلها ، وكثرت همومهم من أجلها ، ولم يحظوا بشئ من نعيمها ولذاتها ، وائتمروا بأوامر الناموس ، ولم يتعدوا حدوده ، وقد ذكرهم الله فى آيات كثيرة من القرآن ، منها : " إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب " .

وكذلك رأينا كيف ذهب ابن مسكويه الى ان الخير بالإجمال هو ما به يبلغ الكائن المريد غاية وجوده ، أو كمال وجوده ، ولكى يكون الموجود خيراً ، لابد وأن يتوفر فيه استعداد الى غاية ، وهو يقسم الخير الى : خير عام ، وخير خاص ، وخير مطلق هو عين الموجود الأعظم ، والأخيار جميعاً يسعون فى الوصول إليه ، وكل موجود يمكن أن يكون سعيداً إذا تحققت فيه مقتضيات طبيعته التى ارتضاها الله له ، فإذا اتفقت سلوكياته الأخلاقية معها ، فهى حلال ، وعكس ذلك يدخل دائرة الحرام .

هذا عن الأخلاق فى الفكر الإسلامي ، والتى بينت الدراسة كيف أنها ترتبط فى مجملها بأصل التشريع السماوى ، وهو مبدأ الحلال والحرام . وأما الاخلاق فى الفكر الغربى ، فلقد رأينا كيف أن بعضها ، وفى فترات زمنية معينة ، كاد أن يقترب من مبدأ الحلال بمفهوم ما ، فلقد ذهب أفلاطون فى العصر اليوناني الى أن الله ليس علة للشر ما دامت ماهيته الخير ، والله لا يفعل إلا العدل ، فإن عاقب المجرمين ، فإنما يبغى هدايتهم

وصالحهم . والله بسيط فى غير تعدد ، ولا يغير من صورته ولا يبدل من كيانه أو من الحقيقة التى هى ذاته . ومع ذلك لا يمكننا أن نحكم على الأخلاق التى نادى بها أفلاطون بأنها تندرج تحت الحلال والحرام ، إذ أن الغالب عليها - وما كان فى ذهن أفلاطون - هو مبدأ الصواب والخطأ ، حيث رأينا أفلاطون مدافعاً عن فكرة موضوعية القيم ، أى عن الرأى القائل بأن أحكام الناس عما هو خير أو شر ، أو صواب أو خطأ ، جميل أو قبيح ينبغى ألا تخضع لمقاييس متغيرة لأذواقهم الفردية ، وإنما الواجب أن تكون المقاييس التى تخضع لها هذه الأحكام ذات طابع أشمل لا يخضع للتغير والتطور . ودلالة ذلك كثرة استخدام أفلاطون لألفاظ من قبيل " يجب " ، " ينبغى " فى معظم محاولاته ، ومن ذلك : ينبغى أن يكون الخير التام هو المثل الأعلى للخلق بالنسبة للمواطنين .. ويجب أن يعيش الإنسان تحت مظلة نظام اجتماعى وتشريع أحكم صياغته حتى يصبح قادراً على السيطرة على شهوات البدن .

أما أرسطو ، فلقد أوضحت الدراسة كيف أن الأخلاق عنده علم عملى يرتبط بالعلم السياسي ، ولا يقدح هذا فى قيمة الأخلاق إذ أن الدولة أقدر على تحقيق الخير والأخلاق الفاضلة للأفراد ما دامت الغاية واحدة عند الدولة وعند الأفراد . وبعد أن حدد أرسطو معالم الأخلاق كدراسة بين العلوم العملية وصلتها بالسياسة ، بدأ فى تعيين أفضل المناهج التى تصلح لدراسة السلوك الأخلاقى ، ومعرفة قواعد السلوك الأخلاقى لن تكون كاملة وواضحة إلا بقدر ما يسمح به مجال البحث ، إذ أننا لا يجب أن ننشد الدقة فى مثل هذا الموضوع ، ذلك لأن الأفعال التى يبحث فيها العلم السياسي - والأخلاق فرع منه - تكون دائماً موضوع اتفاق وليست موضوع تصديق يقينى ، وذلك يرجع الى أن الأخلاق اليونانية بصفة عامة تمتاز بأنها أخلاق سعادة ، لا أخلاق واجب مهما تعددت صورها عند أفلاطون وأرسطو ، وهذه الأخلاق وجدناها تسير فى

اتجاه معاكس تماماً للأخلاق فى العصر الحديث وخصوصاً ابتداء من كانط ، ورأينا كيف أن علم الأخلاق يهدف بصفة عامة الى تبصير الإنسان بالطريق الصحيح لكى يحيا حياة فاضلة تعمل على تحقيق السعادة له وللآخرين . وفى سبيل ذلك يحاول علم الأخلاق وضع القواعد والمعايير الأخلاقية التى تساعد الإنسان فى الحكم على سلوكه فى محيط البيئة التى يعيش فيها ، وذلك تجاه نفسه ، وتجاه الآخرين أيضاً ، ويُحكم على سلوكه فى النهاية بالصواب أو الخطأ .

وأوضحت الدراسة كيف أن الأخلاق الأبيقورية قد ابتعدت تماما عن مفهوم الحلال والحرام ، وذلك بمحاولة أبيقور تبديد المخاوف من الدين وعدم إيمانه بخلود النفس بعد انفصالها عن البدن . فلقد ذهب أبيقور الى أن علة المخاوف التى تحاصر النفس ، هى الفكرة التى ترى أن النفس تتعرض للعقاب المريع بعد الموت . إن الدين - من حيث إنه يوحى للإنسان برعب جنونى - هو القوة الهائلة التى كان أبيقور يريد أن يقضى عليها ، خاصة وأن هذا الخوف قد ولد لدى الناس خوفين أساسيين هما : الخوف من الآلهة ، والخوف من الموت . أما الخوف من الآلهة فيبعده الفهم الصحيح لطبيعة الأشياء ، فلا شك أن للآلهة وجوداً - على رأى أبيقور - وهى كائنات خالدة سعيدة ، لذلك فهى تتبدى فى إدراكنا البديهي ، فلنحاذر إذن من أن نعزو اليها شيئا يتناقض مع الغضب ، فالكائن الخالد والسعيد لا يشعر بأى ألم ، ولا يسبب الألم إطلاقاً للآخرين . إن الناس يخشون الموت لأنهم يرونه شراً فى ذاته ، ولأنهم يتصورون أنهم سينالون فى الحياة الآخرة العقاب على خطاياهم لكن ليس للموت ما يخيف فى نظر أبيقور لسبب بسيط ، وهو أن الموت عبارة عن انعدام كل حساسية ، لأن النفس مركبة من الجواهر الفردة ، وأنها ليست أقل من البدن عرضة للأنحلال . وعلى ذلك كانت غاية الفلسفة الأخلاقية هى تحرير الفرد والأخذ بيده الى حياة من الهدوء والسلام والسكينة ، والأساس النظرى

لفلسفة أبيقور الأخلاقية هو أن اللذة وحدها هى الخير . واتجه أبيقور فى مذهبه الأخلاقى الى تفضيل لذات العقل على لذات الحس ، فغاية الأخلاق عنده هى الوصول الى راحة العقل وطمأنينته ، أى الاستمتاع بالسكينة بمعزل عن مشاكل الحياة وأعبائها .

والخلاصة التى وقفت عليها الدراسة فى مذهب أبيقور الأخلاقى أن هذا المذهب يغلب عليه طابع التطهير ، والذى كان أسلوباً مطروقاً فى ذلك العصر ، وقد استغل أبيقور التفسير الطبيعي من أجل الموقف الأخلاقى ، وقد قبل تفسيراً أحادياً مادياً يعود بنا الى المرحلة السابقة على سقراط ، هذا بالإضافة الى تأثر المذهب بنظرية السفسطائيين فى الحضارة. وقد لاحظنا من ناحية أخرى اهتمام المذهب بالناحية الفردية فى الأخلاق ، وتركيز الاهتمام على الحياة الحاضرة مع تأكيد أهمية الجانب الجسمي فيها ، وكل ذلك لا صلة له بمفهوم الحلال والحرام المرتبط بالأخلاق فى الفكر الإسلامي .

أما الرواقية ، فقد رأينا كيف تحدثت عن العقل الكلي وعن رباطة الجأش . وضبط الانفعالات والنظام العالمي ، واستهدفت تحرير الإنسان من الخوف ، ودعت الى العيش وفق الطبيعة والخضوع لقوانينها ، فالأشياء جميعاً تنظمها قوانين كلية ضرورية شاملة ، وأن الإنسان يستطيع أن يكتشف هذه القوانين وأن يسير بمقتضاها بناء على أن أكثر وأهم الميول الطبيعية يتمثل فى غريزة حب البقاء . وبهذا المعنى نحن نميز بين ما يساعدنا على الاستمرار فى البقاء حسب ما تتطلبه الطبيعة وبين ما يهدم بقاءنا ، أى بين ما هو موافق لقانون الطبيعية وما هو مضاد لها ، وعلى هذا الأساس فإن ما يوافق بقاءنا سيكون هو النافع لنا أو (الصواب) ، وما يعارض بقاءنا ، هو الضار لنا أو (الخطأ) .

ولقد وقفنا على أن ما يهم الرواقية فى الفضيلة هو صورتها ، لا مضمونها ، لأن المضمون واحد باستمرار من حيث إن ما تقتضيه الطبيعة

هو هو الذى سيحدث . ولا مجال للأختيار أو الحرية . وعلى هذا النحو انتهى الرواقيون الى القول بإن الأفعال الإنسانية متصفة بصفة الحياد ، بمعنى أن القيمة الأخلاقية للفعل هى دائماً فى الموقف النفسي الذى يقفه الإنسان بإزاء هذا الفعل . وهذا شبيه بفكرة الكسب عند الأشاعرة ، من حيث إن الأفعال مقدرة أزلياً تقديراً مطلقاً ، وليس على العبد إلا أن يكتسب صيغة الفعل ، وهذا كل نصيبه فى الفعل الأخلاقى ، أى أن يتكيف والحدث الخارجى على نحو خاص . ومن هنا لمسنا الأخلاق الدينية عند الرواقية فى قولها بالقدر . وهذا ما قربها من النزعة الدينية عند نفوس المسلمين ، حيث قالت الرواقية بوجوب الإذعان بالقضاء والقدر ، تلك العقيدة التى تغلغلت جذورها فى العالم الإسلامي فى العهود المتأخرة ، وما زال يحسبها كتاب العرب من أسباب انحطاط المسلمين ، وهى عقيدة رواقية فى صميمها ، فالقدر عند الرواقية هو العلة المطلقة للأشياء جميعاً.

أما أفلوطين ، فلقد رأينا كيف عاش فى فترة من أكثر فترات الامبراطورية الرومانية اضطراباً ، ومع ذلك فإن فلسفته لم ترتبط بأى من الموضوعات الاجتماعية والسياسية والاخلاقية التى سادت فى هذا العصر . وجاءت فلسفته على عكس الأوضاع القائمة ، وذلك كنوع من رد الفعل العكسي الذى تمثل فى الهرب من العالم والاستعداد للعالم الآخر : فلقد تميزت فلسفته بصفة عامة ، والأخلاقية منها بصفة خاصة بطابع روحى تطهيري عميق ، وذلك بغرض الإرشاد الى الطريق الذى يصل بالإنسان الى إفناء ذاته فى الوحدة الإلهية عن طريق التجربة الروحية القائمة على الوجد . فليس للمعرفة العقلية أية قيمة ، وإنما القيمة كلها فى التجربة الصوفية والكشف الصوفى ، من حيث إن النفس فى مذهب أفلوطين تصبح سيئة بامتزاجها بالبدن فكأنه - ومن قبله أفلاطون - يؤكد على أن الجسم عائق للنفس أو كهف لها ، وليس لهذا الجوهر - أي النفس - هم سوى البحث عن وسيلة للخلاص من سجنه لأنه يتوق الى

معرفة حقيقة أمره . ورأينا كيف أن أفلوطين قد ذهب الى نفس المعنى الذى ذهب إليه أفلاطون وهو ضرورة تطهير النفس من الأقذار الجسدية ، وضرورة أن ينتظر كل منا اللحظة المعينة التى ينفصل فيها بدنه انفصالاً طبيعياً عن نفسه . وبذلك اتضح لنا أن الأخلاق عند أفلوطين ، أخلاق صوفية من الطراز الأول . فعلى النفس أن تتطهر من كافة أدران البدن حتى تستطيع الصعود الى قمة العالم المعقول ، وهو الخير بالذات أو الواحد (الله) الذى تفيض عنه الموجودات بالضرورة لأنه خير بالذات ، وفى نطاق عملية الفيض - حسب مذهب أفلوطين الأخلاقى - تكوَن الكائنات التى صدرت عن الله سلماً نازلاً من درجات الكمال ، فكل شئ أقل كمالاً مما فوقه ، ويستمر التناقص فى الكمال حتى ينعدم ويتلاشى فى آخر السلم انعداماً تاماً .

ومن كل ذلك انتهينا الى أن فلسفة أفلوطين ، صوفية أخلاقية بالدرجة الأولى ، إذ أن غايتها النهائية تتمثل فى تطهير النفس من أدران البدن ، واتحادها بالله . وقد شكلت هذه الفلسفة منظومة دينية أخلاقية آمن بها كثير من الاتباع فى وقت اضطربت فيه الأحوال الاجتماعية والسياسية والاخلاقية . ففر الناس الى تلك المنظومة وتذرعوا بها ضد التيارات السائدة . وخلاصة القول إن مذهب أفلوطين الأخلاقى ينتمى الى المذاهب الغربية ، إلا أنه يقترب من مفهوم " الحلال " و " الحرام " الذى تميزت به الأخلاق فى الفكر الإسلامي .

ويمتد الخط الأخلاقى الديني من أفلوطين الى القديس أوغسطين فى العصور الوسطى المسيحية ، فنراه يركز على الأخلاقيات ، وذلك لأن هدف فلسفته هو بلوغ السعادة ، وبلوغ السعادة يعتمد على سلوكيات الإنسان . وأفكار أوغسطين فى السلوك الإنساني اعتمدت على نصوص لاهوتية من القانون الإلهى الموحى به ، واعتمدت كذلك على الأوامر والتقارير الدينية مثل أفعل ولا تفعل . ومن هنا اتضح لنا أن أوغسطين

نادى فعلا بأخلاق دينية تستند الى القانون الإلهى ، أو بالأحرى الى تعليمات الإنجيل الكنسي ، وقد أرجعنا ذلك الى ان أخلاق العصور الوسطى المسيحية بصفة عامة قد تأثرت بالدين وقضاياه ، ولذلك تم تفسير الأفعال والأقوال والسلوك على أساس ما تحمل من موافقات أو معارضات للدين المسيحي ، فإن وافقته كانت صائبة صالحة ، وإن عارضته أو خالفته كانت خاطئة طالحة . وبذلك ظهر واضحاً معيار " الصواب " و " الخطأ " فى الدراسات الأخلاقية للعصور الوسطى المسيحية ، وامتد هذا المعيار الى الفكر الغربى فى العصر الحديث والمعاصر ليظهر بصورة أجلى مما سلف ، مع الاختلاف فى النظر الى الفارق بين الصواب والخطأ . فلقد بينت الدراسة أن البعض قد تمسك بأن الفارق بينهما هو فارق ذاتى يعتمد على اتجاه الفرد ، فما يحبه فصواب ، وما يكرهه فخطأ ، وقد مثل هذا الاتجاه المفكرون المحدثون الذين يتبعون المذهب الشكى . وتمسك البعض الثاني بأن الاختلاف بين الصواب والخطأ إنما يتم من خلال البصيرة المباشرة أو البديهة ، وهو ما وجدناه عند شافتسبرى وهاتشيسون . وبالعقل المتميز أو الحصافة التى نادى بها ريد . وأكد البعض الثالث على أن الفرق بين الصواب والخطأ يعتمد على قانون ما ، لكنهم اختلفوا حول طبيعة هذا القانون . فنادى بتلر بقانون الطبيعة ، وتمسك آدم سميث بقانون التعاطف الوجدانى ، بينما ذهب كل من ديكارت وكانط وهيجل الى أن هذا القانون ليس إلا قانون العقل . وذهب البعض الرابع الى أن اللذة هى معيار الصواب والخطأ ، فما يحصله الفرد من لذات ، فصواب ، وما لم يحصل عليه فخطأ ، وذلك على ما وجدنا فى مذاهب جيرمى بنثام وجون ستيوارت مل ، وسيد جويك . ومن هنا ظهرت نظريات أخلاقية كثيرة حديثة ومعاصرة ، وظهرت أيضاً تصنيفات لهذه النظريات . أولها ميز بين الأخلاق المطلقة من حيث انها تقرر وجود مبادئ أخلاقية عامة تطبق على جميع الناس فى كل زمان ومكان ، والأخلاق النسبية التى تختلف

باختلاف الأمكنة والأزمنة . وثانيها ميز بين الأخلاق الموضوعية التى لا تتأثر بالميول والأهواء ، والأخلاق الذاتية التى تتأثر بكل هذا . وثالثها فرق بين النظريات الأخلاقية الطبيعية التى تحلل التصورات على ضوء العلوم الوصفية والنظريات الأخلاقية غير الطبيعية التى تحلل تلك التصورات فى ضوء ما نميل إليه ونحبه . ورابعها قسمها الى نظريات اتجاه تحدد باتجاه بعض الكائنات ، ونظريات منفعة تحدد على أساس نتائج الأفعال . وفوق كل ذلك رأينا " برود " يقسم نظريات علم الأخلاق الى نظريات علم أداء الواجبات التى ترى أن خطأ وصواب فعل يعتمد على الفعل ذاته ، ونظريات الغايات والتى يعبر عنها أوضح تعبير ، مذهب اللذة . وقد وقفت الدراسة على مضمون بعض هذه النظريات والمذاهب الأخلاقية من خلال تركيزها على بعض المسائل الأخلاقية الغربية ، وخرجت منها ببعض النتائج المعروضة فى النقاط التالية :

- على الرغم من أن لكل مذهب من المذاهب الأخلاقية الغربية مبدأ واحد على الأقل يميزه عن غيره ، إلا أن هناك اتفاقا عاماً على مجموعة من المبادئ الأخلاقية ، وأعلاها وأهمها ، مبدأ " الحياة " ، أو " احترام الحياة " ، على اعتبار أنه لا يمكن أن تتواجد الأخلاق بدون بشر أحياء ، بالإضافة الى أن كل النظم والقوانين والشرائع تحرم القتل ، وتهتم بالحفاظ على حياة الإنسان .

- يسود الفكر الغربى الاعتقاد بالحرية الأخلاقية لدرجة أن الفلسفة الغربية قد احجمت عن مناقشة هذه المسألة . فقد وقفت الدراسة على ان الغربيين لم يعودوا فى حاجة الى إثبات أنهم أحرار أكثر من حاجتهم لإثبات أنهم جوعى ، أو يشعرون بالألم أو الحب .. أو ... الخ . وقد بينت الدراسة أيضاً أن مشكلة الحرية الأخلاقية فى الفكر الغربى ترتبط بالمسألة الجنسية ، تلك المسألة التى يهيمن عليها - فى الفكر

الغربى - ثلاثة مبادئ رئيسية هى : الحرية والعدالة والصدق . وفيما يخص الحرية ، فقد بينت الدراسة ، أن الأفعال الجنسية مثل الاغتصاب ، والتحرش بالأطفال ، والسادية المكرهة .. هى الأفعال الجنسية الوحيدة التى يمكن أن توصف بأنها غير أخلاقية على اعتبار أنها انتهاك للذوق العام ، وليس على اعتبارها نوعا من أنواع الفسوق . أما بقية الأنشطة الجنسية ، فتتمتع بالإباحية ، حتى أن الأشتراك فى العروض العارية أو الأقلام ، أو العرض العلنى للعواطف ، وخاصة الذى لا يتضمن أى إكراه ، لا يمكن أن نعتبر هذه الأمور غير أخلاقية ، حتى وإن كانت - خاصة بين الشواذ - تؤذى أذواق بعض الناس .. هكذا يعتقد الفكر الأخلاقى الغربى ، فالأفعال الجنسية المكرهة (خطأ) ، وغير المكرهة (صواب) ! .

- فيما يخص الحتمية الأخلاقية فى الفكر الغربى ، انتهت الدراسة الى أن أصحاب هذا الاتجاه يؤمنون بأن الله لديه القدرة والمعرفة الكاملة ، فكل ما يحدث لابد وأن يتم بمشيئة الله ومعرفته المسبقة . وإذا كان الله يعرف ما سأفعله قبل أن أفعله ، وقد قضى بالفعل ما سأفعله ، فلن يجدى القول بأننى حر فى اختيارى ، وذلك فى أي مجال من مجالات الحياة ، ومنها المجال الأخلاقى . وبذلك لا يرى أصحاب هذا الاتجاه ضرورة فى الحكم على الفعل الأخلاقى بالحلال أو بالحرام ، أو حتى بالصواب أو الخطأ .
- يظهر مبدأ " الصواب والخطأ " بصورة جلية فى مذهب "الواجب " عند كانط ، فالفعل يكون صوابا إذا اتفق مع ، أو نتج من صميم " الواجب " ، ويكون خطأ إذا جاء عكس ذلك . وبلغة كانط لا يتوقف صواب فعل على النتائج التى تنتج عنه ، بل يتوقف على طبيعته الفطرية . وقد بينت الدراسة أن مفهوم " الواجب " الذى نادى به

كانط فى المجال الاخلاقى يستطيع تجنب خداع الذات . وذلك بتعلمنا ماهية النوايا الحسنة عندما نتعلم معنى الواجب . فالأفعال التى نقوم بها من منطلق الشعور بالواجب هى تلك التى تدفعها النوايا الحسنة . ولا يمكن أن نصف فعل الشخص الذى يتصرف من منطلق هذا الشعور بالخطأ . وذلك فى تعاملاته الأخلاقية مع أشخاص آخرين .

- يظهر مبدأ " الصواب والخطأ " بصورة واضحة فى مذهب اللذة . ولكن بصورة نسبية بمعنى أن الفعل الذى يحقق اللذة لصاحبه . هو فعل " صواب " من الناحية الأخلاقية . وما لم يحقق اللذة . فخطأ . مع مراعاة اختلاف النظر الى معنى اللذة نفسه . وذلك باختلاف النظريات التى تنظر اليها ، فهناك اللذة الأخلاقية ، واللذة السكولوجية . واللذة الروحية ، واللذة العقلية ، واللذة الجسدية .

وأخيراً يتبين من كل ما سبق أن أهم ما يميز الأخلاق فى الفكر الإسلامي عن الأخلاق فى الفكر الغربى ، أن الأولى تأخذ ، فى السواد الأعظم من مبادئها . بمفهوم " الحلال " كمعيار للحكم على الأفعال . فى حين تأخذ فى الفكر الغربى بمفهوم " الصواب والخطأ " فى الغالب الأعم من مبادئها . وتلك هى النتيجة النهائية التى تنتهى اليها هذه الدراسة .

والله أعلى وأعلم

المصادر والمراجع

أولا : المصادر

1-القرآن الكريم

2-ابن ماجة (أبو عبد الله محمد بن يزيد القزوينى : سنن ابن ماجة ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى ، د. مصطفى محمد حسين الذهبى ، 5 أجزاء ، ط الأولى ، دار الحديث ، القاهرة . 1419 هـ - 1998 .

3-أبو داود (سليمان بن الأشعث السجستانى الأزدى) : سنن أبى داود ، 4 أجزاء ، دار الحديث ، القاهرة ، 1408 هـ - 1988 .

4-البخارى (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل) : صحيح البخاري بحاشية السندى ، 4 أجزاء ، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة (د . ت) .

5-الترمذي (أبو عيسى محمد بن سورة) : سنن الترمذى ، 5 أجزاء ، دار الفكر ، بيروت ، 1414 هـ - 1994.

6-مسلم (أبو الحسن مسلم بن الحجاج بن مسلم) : صحيح مسلم بشرح النووى ، 7 أجزاء ، ط الأولى ، دار المنار ، القاهرة 1418 هـ - 1997 م .

7-ابن مسكويه

8-................................ : تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق . طبعة مصر 1298هـ .

9-أبو الحسن الأشعرى : الفوز الأكبر ، تقديم د . عبد الفتاح أحمد فؤاد ، دار المعرفة الجامعية 1989 .

: كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع ، نشرة الأب ، رتشرد يوسف اليسوعى ، بيروت ، 1953 .

10-أخوان الصفا : رسائل إخوان الصفا ، المجلد الأول : الرياضيات والفلسفيات ، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة 1996 .

11-أرسطو طاليس : الأخلاق ، ترجمة أسحق بن حنين ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى . وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط الأولى 1979 .

12-أفلاطون : محاورة الجمهورية ، ترجمة ودراسة د . فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1985 .

13-الفارابى : آراء أهل المدنية الفاضلة ، طبعة القاهرة 1906 .

14-........................ : تحصيل السعادة ، ضمن الأعمال

15-القاضى عبد الجبار المعتزلى

الفلسفية ، تحقيق جعفر آل ياسين .
الجزء الأول ، بيروت 1992 .

16- .... : شـرح الأصـول الخمسـة ، تعليـق الإمام أحمد بن الحسن أبى هاشم ، تحقيـق عبـد الكـريم عثمـان ، ط الأولى ، القاهرة 1965.
: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، تحقيـق محمـد مصطفى حلمـى ، وآخرون ، طبعة القاهرة (د . ت) .

ثانيا : المراجع العربية والمترجمة الى العربية

17-دكتور إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية . منهج وتطبيقه ، الجزء الثاني ، دار المعارف 1976 .

18-أحمد أمين : الأخلاق . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة 1967 .

19-............................... : ظهر الإسلام . مكتبة النهضة المصرية 1964 .

20-أحمد أمين ، زكى نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية . مطبعة دار الكتب 1930 .

21- دكتور أحمد شلبى : مقارنة الأديان ، مكتبة النهضة المصرية ، ط الثامنة ، القاهرة 1984 .

22- دكتور أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامي ، دار المعرفة الجامعية . الإسكندرية 1996.

23-............................... : فى علم الكلام . (2) الأشاعرة . مؤسسة الثقافة الجامعية . الإسكندرية 1992.

24-دكتور السيد محمد بدوى : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع دار المعرفة الجامعية .

الإسكندرية 2000.

25- أوجست دييس : أفلاطون ، ترجمة محمد إسماعيل محمد ، مراجعة وتقديم د . عثمان أمين ، سلسلة مذاهب وشخصيات . القاهرة (د . ت) .

26- أولف جيجن : المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية ، ترجمة عزت قرنى . القاهرة 1976 .

27- بوياسي بيار : أبيقورس ، ترجمة بشارة صارجى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1980.

28- ترانثى وماركوس : مقالات فى فلسفة العصور الوسطى ، ترجمة د . ماهر عبد القادر محمد ، دار المعرفة الجامعية 1997 .

29- جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1986 .

30- جون هوسبرس : السلوك الإنساني ، ترجمة وتقديم وتعليق د . على عبد المعطى . منشأة المعارف 2002 .

31- دكتور حربى عباس : " المدارس الفلسفية المتأخرة " الأبيقورية نموذجاً " ، دار المعرفة الجامعية 1999 .

32- دكتور حسن الشرقاوى

: الأخـلاق الإسـلامية . دار المعرفـة الجامعية 1999 .

33دكتور خالد حربى : العولمـة بـين الفكـرين الإسـلامي والغربـى ، دراسـة مقارنـة ، منشـأة المعارف ، الإسكندرية 2003 .

34-............................ : المـدارس الفلسـفية فـى الفكـر الإسـلامي . (1) الكنـدي والفـارابى " رؤيـة جديـدة " منشـأة المعـارف ، الإسكندرية 2003 .

35-دكتور خليل أحمد خليل : مستقبل الفلسفة العربيـة ، بيروت 1989 .

36-الخياط المعتزلى : كتـاب الانتصـار والـرد علـى ابـن الراوندى الملحد ، تحقيـق نيـبرج ، دار الكتب المصرية 1925 .

37-دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، ترجمة د . محمد عبد الهادي أبـو ريـدة ، دار النهضة العربية 1981 .

38-دكتور زكريا إبراهيم : المشـكلة الخلقيـة ، دار مصـر للطباعة ، القاهرة ، (د . ت) .

39-دكتـورة سـهير فضـل الله أبـو وافية : الفلسفة الإنسانية فى الإسـلام ، دار النهضة العربية ، القاهرة 1987 .

40-شارل فرنر : الفلسفة اليونانيـة ، ترجمـة تيسير شـيخ الأرض ، دار الأنـوار ، بـيروت

. 1968

41-دكتور شوقى ضيف : وحدة التراث ، مجلة فصول . الهيئة المصـرية العامـة للكتـاب ، العـدد . 1980

42-دكتور عبد الرحمن بدوى .

43-.......................... : خريـف الفكـر اليونـاني ، مكتبـة المنهضة العربية ، القاهرة ، 1946.

44-.......................... : مذاهب الإسلاميين ، الجزء الأول ، المعتزلـة والأشـاعرة ، دار العلـم للملايين ، بيروت 1971 .

45-دكتور عبد الحليم حنفى : موسـوعة الفلسـفة ، المؤسسـة العربيـة للدراسات والنشـر ، بـيروت . 1984

46-دكتور عبد الله شحاته : جـوهر الإسـلام ، الهيئـة المصـرية العامة للكتاب 1998 .

47-دكتـور علـى عبـد المعطـى محمد : الدعوة الإسلامية والإعلام الديني ، الهيئـة المصـرية العامـة للكتـاب . 1996

48-دكتـور علـى عبـد المعطـى محمد ، وآخرون : تيارات فلسفية حديثة ومعاصرة . دار المعرفة الجامعية 1991 .

49-دكتورة فايزة أنور شكرى : تطور الفكر الغربى " رؤية نقدية "

. مكتبة الفلاح ، الكويت 1987 .

50-................ : القيم الأخلاقية بين الفلسفة والعلم ، دار المعرفة الجامعية 2002 .

51-كريم متى : المذاهب الأخلاقية بين الإسلاميين والغربيين ، دار المعرفة الجامعية 1998 .

52-ماجد فخرى

53-دكتور ماهر عبد القادر ، : الأبيقورية ، طبعة بيروت 1989 .

دكتور حربى عباس عطيتو : أرسطو المعلم الأول . الأهلية للنشر والتوزيع بيروت 1977 .

54-دكتور محمد عابد الجابرى : دراسات فى فلسفة العصور الوسطى ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 1999 .

55-دكتور محمد غلاب : نحن والتراث ، دار التنوير للطباعة والنشر ، المغرب 1985 .

56-دكتور محمد على أبو ريان : أخوان الصفا ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر ، القاهرة (د . ت).

57-.............................. : تاريخ الفكر الفلسفى ، الجزء الأول . الفلسفة اليونانية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية . 1987 .

58-.............................. : تاريخ الفكر الفلسفى ، الجزء الثاني . أرسطو والمدارس المتأخرة . دار المعرفة الجامعية. الإسكندرية

59-.............................. 1989 .

: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ،

دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية

60-دكتور محمد على أبو ريان ، 2000 .

دكتور حربى عباس عطيتو : تاريخ الفكر الفلسفى ، جـ 4 ،

الفلسفة الحديثة ، دار المعرفة

61-محمد قطب الجامعية ، الإسكندرية 1996 .

: دراسات فى الفلسفة القديمة

62-محمد يوسف موسى والعصور الوسطى ، دار المعرفة

الجامعية 1997 .

63-دكتور مصطفى غالب : دراسات قرآنية ، دار الشروق ، ط

64-دكتور مقداد يلجن السادسة ، 1411 هـ - 1991 م .

: الأخلاق فى الإسلام ، مؤسسة

المطبوعات الحديثة (د . ت) .

: أرسطو ، دار الهلال ، بيروت ،

65-دكتور محمود حمدى زقزوق 1988 .

: أهداف التربية الإسلامية وغايتها ،

66-دكتورة مرفت عزت بالى دار الهدى للنشر والتوزيع ، ط

الثانية ، الرياض 1409 هـ -

67-دكتور ناجى التكريتي 1989 م .

: مقدمة فى علم الأخلاق . دار القلم

. ط 3 الكويت (د . ت) .

68-نجيب بلدى : أفلـوطين والنزعـة الصـوفية فـى فلسـفته . مكتبـة الأنجلـو المصـرية 1991 .

69-نظمى لوقا

: الفلسـفة الأخلاقيـة الأفلاطونيـة عند مفكرى الإسلام ، دار الأنـدلس ، بيروت 1982 .

70-وليام ليلى

: مراحـل الـتفكير الأخلاقـى ، دار المعارف ، 1962 .

: الله أسـاس المعرفـة والأخـلاق عنـد ديكارت ، القاهرة 1972 .

: مقدمة فى علم الأخـلاق ، ترجمـة دكتـور علـى عبـد المعطي محمـد . دار المعرفـة الجامعيـة ، الإسـكندرية 2000 .

ثالثاً : المراجع الأجنبية

71- Broad .C.D : Five Types of Ethical theory, London 1944.

72- E.Zeller : Out lines of the History of Greek philosophy, London 1963.

73- Hugh la folletle (edr) Ethics in practice , Cambridge , Blackwell publishers ltd, 1997.

74- Jacques P.Thiroux Ethics , theory and practice collier mecmillan publishers London 1977.

75- Kant : Critique de la raison partique , Paris 1953.

76- Mackenzie, John.s :Amannal of Ethics, London, 1945.

77- Ray Billingtion Living philosophy, An Introduction to moral thought, second Edition, London and New York 1991.

78- Reinhard Bendix & Symour Lipest; Class Areader in social stratification , The free

status & power — press Glencoe , Illinois , 1935.

79- Sidguvick .H — The Methods of Ethics, London 1930.

80- Stolnitz, J — Beauty – in Encyclopedia of philosophy, vol. "1", New York 1976.

81- Titus, H.H & Keeton , M,T — The Range of Ethics , Affiliated East west press pvt. ltd New Delhi 1972.

الفهرس

أعمال الدكتور خالد حربي

العمل	النشر
1 - الرازى الطبيب واثره فى تاريخ الطب العربي.	الطبعة الأولى، ملتقى الفكر الإسكندرية 1999 الطبعة الثانية ، دار الوفاء الإسكندرية 2006
2- نشأة الإسكندرية وتواصل نهضتها العلمية.	الطبعة الأولى دار ملتقى الفكر الإسكندرية 1999 .
3- برء ساعة للرازى (دراسة وتحقيق).	الطبعة الأولى، ملتقى الفكر الإسكندرية 1999 الطبعة الثانية . دار الوفاء 2006
4- خلاصة التداوى بالغذاء والأعشاب.	الطبعة الأولى، ملتقى الفكر. الإسكندرية 1999 . الطبعة الثانية، 2000 توزيع مؤسسة اخبار اليوم . الطبعة الثالثة دار الوفاء الإسكندرية 2006 .
5- الأسس الإبستمولوجية لتاريخ الطب العربي .	الطبعة الأولى، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية 2001. الطبعة الثانية دار الوفاء الإسكندرية 2006.
6- الرازى فى حضارة العرب(ترجمة وتقديم وتعليق)	دار الثقافة العلمية ، الإسكندرية 2002 .
7- سر صناعة الطب للرازى (دراسة وتحقيق).	الطبعة الأولى، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية 2002 الطبعة الثانية ، دار الوفاء الإسكندرية 2006
8- كتاب التجارب للرازى (دراسة وتحقيق).	الطبعة الأولى، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية 2002. الطبعة الثانية ، دار الوفاء الإسكندرية 2006
9- كتاب جراب المجربات وخزانة الأطباء للرازى (دراسة وتحقيق وتنقيح).	الطبعة الأولى، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية 2002.الطبعة الثانية الإسكندرية 2006.
10- العولمة بين الفكرين الإسلامى والغربي	الطبعة الأولى، منشاة المعارف، الإسكندرية 2003.الطبعة الثانية دار الوفاء ، الإسكندرية 2007. الطبعة الثالثة المكتب الجامعي الحديث 2009.
11- المدارس الفلسفية فى الفكر الإسلامي (1)، "الكندى والفارابى" .	الطبعة الأولى، منشاة المعارف. الإسكندرية 2003.الطبعة الثانية المكتب الجامعي الحديث 2009.
12- الأخلاق بين الحلال والحرام، والصواب والخطا. دراسة مقارنة بين الفكرين الإسلامي والغربي	الطبعة الأولى. منشاة المعارف. الإسكندرية 2003. الطبعة الثانية المكتب الجامعي الحديث 2009.
13- العولمة وابعادها	مشاركة في كتاب "رسالة المسلم فى حقبة العولمة" الصادر عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة قطر مركز البحوث والدراسات . رمضان 1424 هـ. نوفمبر 2003.

14- دور الاستشراق في موقف الغرب من الإسلام وحضارته (بالإنجليزية). — الطبعة الأولى دار الثقافة العلمية. الإسكندرية، 2003.

15- شهيد الخوف الإلهي. (الحسن البصري). — الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2003.

16- دراسات في التصوف الإسلامي. — الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2003، الطبعة الثانية دار الوفاء . الإسكندرية 2007.

17- دراسات في الفكر العلمي المعاصر. — الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2004.

18- ملامح الفكر السياسي في الإسلام — الطبعة الأولى، دار الوفاء ، الإسكندرية 2003، الطبعة الثانية دار الوفاء . الإسكندرية 2009.

19- بنية الجماعات العلمية العربية الإسلامية — الطبعة الأولى، دار الوفاء . الإسكندرية2004 . الطبعة الثانية دار الوفاء . الإسكندرية 2009.

20- مقالة في النقرس للرازي (دراسة وتحقيق) — الطبعة الأولى، دار الوفاء . الإسكندرية2005. الطبعة الثانية ، المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية 2009.

21- التراث المخطوط. رؤية في التبصير والفهم (1) علوم الدين لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي. — الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2004.

22- التراث المخطوط. رؤية في التبصير والفهم (2) المنطق. — الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2004.

23- المسلمون والآخر . حوار وتبادل حضاري — الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية2006. الطبعة الثانية المكتب الجامعي الحديث . الإسكندرية 2009.

24- الأسر العلمية ظاهرة فريدة في الحضارة الإسلامية — الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية2006. الطبعة الثانية المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية 2009.

25- علوم الحضارة الإسلامية وأثرها في الآخر — الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية2006.

26- العبث بتراث الأمة (1) فصول متوالية . — الطبعة الأولى ، الإسكندرية 2006.

27- العبث بتراث الأمة (2) مائية الأثر الذي في وجه القمر للحسن بن الهيثم في الدراسات المعاصرة . — الطبعة الأولى ، الإسكندرية 2006

28- إبداع الطب النفسي العربي الإسلامي ، دراسة مقارنة بالعلم الحديث — الطبعة الأولى ، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية . الكويت 2007.

29- مخطوطات الطب والصيدلة بين الإسكندرية والكويت — الطبعة الأولى . دار الوفاء . الإسكندرية 2007.

30- علم الحوار العربي الإسلامي (ادابه واصوله) — الطبعة الأولى، دار الوفاء، الإسكندرية 2006

31- منهاج العابدين للإمام ابي حامد الغزالي (دراسة وتحقيق) — الطبعة الأولي دار الوفاء ، الإسكندرية 2007. الطبعة الثانية ، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية 2009

32- مدارس علم الكلام في الفكر الإسلامي (المعتزلة – الأشاعرة) واثرها في تطور علم الحوار — الطبعة الأولي المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية 2009

33- علوم الحضارة الإسلامية واثرها في الحضارة الإنسانية — الطبعة الأولي المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية 2009

34- تاريخ كيمبردج للإسلام (العلم) — الطبعة الأولي المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية 2009

35- الفكر الفلسفي اليوناني واثرة في الفكر الإسلامي — الطبعة الأولي المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية 2010

36- مقدمة في علم الحوار الإسلامي — الطبعة الأولي المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية 2010

37- دور الحضارة الإسلامية في حفظ تراث الحضارة اليونانية (1) ابو قراط — الطبعة الأولي المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية 2010

38- دور الحضارة الإسلامية في حفظ تراث الحضارة اليونانية (2) جالينوس — الطبعة الأولي المكتب الجامعي الحديث الإسكندرية 2010